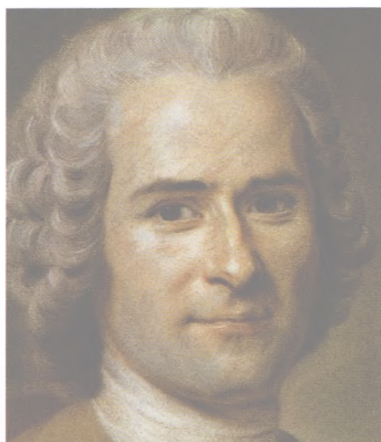


Rousseau

Estudio introductorio
Sergio Sevilla

Discurso sobre las ciencias y las artes
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres
El contrato social



GREDOS

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES

DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES

EL CONTRATO SOCIAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
SERGIO SEVILLA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

SERGIO SEVILLA

Las abreviaturas utilizadas en esta edición para citar las obras y ediciones de Rousseau son las siguientes:

DCA	*Discurso sobre las ciencias y las artes*
DOFDH	*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*
OC	*Oeuvres complètes*, 5 vols. [ed. dirigida por B. Gagnebin y Marcel Raymond], París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995. El año de edición varía con los volúmenes; al I corresponde 1959; al II, 1964; al III, 1964, al IV, 1969, y al V, 1995. Se cita la abreviatura OC, seguida del número del volumen en números romanos y la página.
OCC	*Oeuvres complètes*, París, Chez Houssieaux librairie, MDCCCLIII, t. IV. La correspondencia de Rousseau se cita por esta edición.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, LA CONSTRUCCIÓN DEL LENGUAJE DE LA LIBERTAD

En las últimas décadas del siglo xx el pensamiento filosófico puso en cuestión las distintas interpretaciones que la modernidad ha hecho de sí misma. Algunas lecturas, más o menos inspiradas en Martin Heidegger, han puesto en cuestión la totalidad del proyecto moderno; otras, más en deuda con Karl Popper o con Isaiah Berlin, han defendido determinadas corrientes ilustradas fundamentalmente contra la más radical, partidaria de la soberanía indelegable y de la concepción positiva de la libertad, características de pensadores como Jean-Jacques Rousseau o Karl Marx. La preponderancia del liberalismo individualista a partir de 1989 invitó a una nueva revisión de la pluralidad real de posturas filosóficas que había representado la Ilustración.

Rousseau, al centrar su pensamiento en el proyecto de autodeterminación del individuo y de la sociedad política, se convierte en un referente crítico para los adversarios de la filosofía del sujeto y en una indicación positiva para quienes piensan que el único proyecto al que la modernidad no puede renunciar es a la construcción de la autonomía humana. Su crítica del progreso meramente tecnológico y de las desigualdades sociales, así como su proyecto de educar individuos no dependientes y de conseguir instituciones en las que nadie pierda su libertad, son razón suficiente para leer a Rousseau como un modo de orientarnos en el mundo de hoy.

El interés que despiertan los filósofos no suele depender de sus biografías, que sólo contribuyen de manera secundaria a entender la teoría que despliegan sus obras. Pero en el caso de Rousseau las cosas son diferentes: tres de sus obras están dedicadas a la explicación y a la vindicación de su propia vida, y especialmente la primera de ellas —las *Confesiones*— constituye, según algunos, una aportación a las

letras de tan alto nivel como su homónima agustiniana y a la vez, según otros, una contribución de primer rango al conocimiento del ser humano.

La biografía de Rousseau se ha convertido, por consiguiente, en un elemento de interpretación de su obra, y conviene no olvidar que fue valorado por Immanuel Kant[1] como teórico del hombre y de la moral. El centro de su interés, para nosotros, consiste en el hecho de haber sido narrada y elaborada en obras tales como las *Confesiones*, *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques* y *Meditaciones del paseante solitario*, que en muchas ocasiones se convierten en la única versión de los acontecimientos con que contamos; Rousseau se convierte en autor, en juez y parte de lo narrado en esos textos.

Como introducción a estas lecturas organizamos la narración en tres períodos: desde su nacimiento hasta la publicación del *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1712-1750); el período de elaboración de sus grandes obras (1750-1760), y el período de persecución y de elaboración de las obras autobiográficas (1761-1778).

Las *Confesiones* comienzan con este párrafo:

> He aquí el único retrato de hombre pintado exactamente del natural y en toda su verdad que existe y que probablemente existirá jamás. Seáis quienes seáis, a quienes el destino o mi confianza han hecho árbitros de la suerte de estas páginas, yo os conjuro por mis desventuras, por vuestras entrañas y en nombre de toda la especie humana, a no aniquilar una obra única y útil, que puede servir de primer elemento de comparación para el estudio de los hombres, que sin duda alguna aún tiene que iniciarse, y de no quitar al honor de mi memoria el único monumento seguro de mi carácter que no haya sido desfigurado por mis enemigos.[2]

Aquí plantea Rousseau los dos motivos de su actividad autobiográfica; sin duda destaca el motivo de la autojustificación frente a sus detractores, que tanto juego ha dado a quienes han decidido hacer psicología a costa del «caso Jean-Jacques»; pero si elevamos un

[1] Rousseau fue valorado por Kant hasta el punto de decir: «Rousseau me ha puesto en la senda correcta», refiriéndose con ello a la relación entre el saber teórico y los derechos de la humanidad (*vid.* I. Kant, anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime», Ak. xx, 44; citado por E. Cassirer, 2007, pág. 158).

[2] OC, I, pág. 3.

poco el objetivo intelectual, encontramos a quienes hallan en esta obra el retrato de un modelo de hombre moderno que construye narrativamente su sí mismo y, por encima de sus actos morales o inmorales, levanta un monumento a la autenticidad, como material de que está hecho el sujeto de la modernidad. Pero hay todavía una pretensión teórica de mayor calado, a la que apunta Rousseau cuando señala que este retrato único, por su verdad total, puede servir para fundar un estudio de lo humano que todavía estaba por nacer. Esa dimensión de las *Confesiones* es lo que ha hecho decir a Claude Lévi-Strauss que en ella se inicia la etnología,[3] sin olvidar que el propio Rousseau mantiene esa pretensión teórica de su autobiografía cuando compara su trabajo en las *Meditaciones* con el del físico que realiza mediciones. La pretensión teórica es inseparable de la exposición y la defensa de la propia verdad. En virtud de esa expectativa de conocimiento del hombre pide Rousseau al lector la suspensión de toda actitud hostil hacia el ser cuya vida narran las *Confesiones*, entendiendo esa hostilidad como un obstáculo para el conocimiento de lo que verdaderamente importa. De hecho, recomienda el mismo método de conocimiento que el vicario saboyano pide a su interlocutor: que escuche sin juzgar, que compare lo escuchado con lo que cada cual siente o sabe en su propio corazón, y que luego emita juicio. En el caso del vicario, lo que ha de juzgarse es una cosmovisión; en el caso del lector de las *Confesiones*, lo que en verdad vale un hombre: pide a Dios que reúna a los que van a saber la historia:

> [...] la innumerable multitud de mis semejantes que escuchen mis confesiones, que giman por mis indignidades, que se avergüencen de mis miserias. Que cada uno descubra luego su corazón a los pies de tu trono

---

[3] No es fácil esquematizar el contenido de esta apreciación del padre de la antropología estructural, que señala: «Esta norma metodológica [se refiere a "para describir las propiedades es necesario observar primero las diferencias"] que Rousseau fija, permite también superar lo que se tomaría a primera vista por una doble paradoja: que Rousseau haya podido, simultáneamente, preconizar el estudio de los hombres más lejanos, pero que se haya dedicado sobre todo a estudiar al hombre más próximo, o sea él mismo; y que, en toda su obra, la voluntad sistemática de identificación con el otro vaya unida a una obstinada negativa de identificación consigo mismo. Pues estas dos contradicciones aparentes, que se resuelven en una sola y recíproca implicación, todo etnólogo debe superarlas en un momento u otro de su carrera» (C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en VV.AA., 1972, págs. 10-11).

con igual sinceridad que la mía, y si entonces hay alguno que se atreva, que te diga: *yo fui mejor que este hombre.* (OC, 1, pág. 5.)

Tal declaración no puede entenderse como un mero propósito de descargo de las propias culpas. Lo que de veras importa es saber que en la afirmación «mostreme cual fui, despreciable y vil, cuando lo he sido, o bueno, generoso y sublime» el acento recae en el «mostreme»: esa mostración de sí, en toda su verdad, es lo que —Rousseau lo dice bien claro— constituye «una empresa sin ejemplo y cuya ejecución no tendrá seguramente imitadores».[4] No es la bondad o la maldad del hombre, sino su mostración transparente, la creación de un lenguaje apto para esa mostración, lo que le permite aspirar a realizar una contribución al conocimiento del hombre: «Quiero mostrar a mis semejantes un hombre con toda la verdad de la naturaleza, y este hombre seré yo».[5] Éste es el empeño que da sentido a su insistente tarea autobiográfica.

VIDA Y OBRA

Período de formación

El carácter de ciudadano moderno de Rousseau, desprovisto de toda pretensión en cuanto al linaje y los antepasados, queda de manifiesto en el comienzo narrativo de las *Confesiones*: «Nací en Ginebra el año 1712. Fueron mis padres el ciudadano Isaac Rousseau y Susana Bernard, ciudadana».[6] Todo comienza por el nacimiento, y el único título digno de acompañar al nombre de los padres es el de ciudadano, que él usará años más tarde para defenderse de acusaciones provenientes de rancias instituciones eclesiales y monárquicas.

Su nacimiento, en junio de 1712, trajo consigo la muerte de su madre, por lo que Rousseau lo califica como «la primera de mis desgracias».[7] Su padre era relojero, y uno de los seiscientos ciudadanos que formaban el Consejo Soberano de Ginebra. Pero su biógrafo

[4] *Loc. cit.*
[5] *Loc. cit.*
[6] OC, 1, pág. 6.
[7] *Ibid.*, pág. 7.

Jean Guéhenno nos dice que «el hogar de Isaac da la impresión de una casa que vuelve lentamente de la burguesía al pueblo llano».[8] Rousseau nunca fue a la escuela, pero se formó en la lectura de los autores que había en la casa paterna, entre los que menciona a Tácito, a Plutarco y a Hugo Grocio.

El enfrentamiento con una familia poderosa llevó a su padre al exilio en Vaud, por lo que dejó a sus hijos a cargo de un hermano de la madre. Éste internó a su propio hijo y a Jean-Jacques en casa del pastor Lambercier, cerca de Ginebra. Unos azotes que, como leve castigo, le dispensó Mademoiselle de Lambercier dejaron huella en el espíritu de Rousseau, que asoció el castigo con una cierta sensualidad. Lo que cuenta de sí mismo presenta la imagen de un niño tímido y soñador pero orgulloso y aficionado a los libros. La estancia acabó con la vuelta a Ginebra en 1724, donde intentó aprender un oficio, primero en casa de un hombre de leyes, luego en casa de un grabador, sin éxito en ningún caso.

Guéhenno afirma que en este período de su formación Rousseau tenía una elevada idea de sí mismo que excedía a la realidad, y afirma que «no es posible entender nada de su vida ni de su obra, si no se tiene en cuenta la larga ofensa que creyó haber soportado durante más de veinte años. Su espíritu ya estaba por encima de su condición».[9] Puede ser una observación certera pero, en todo caso, no es difícil diagnosticar retrospectivamente ese desajuste entre sus facultades y su realidad, cuando sabemos que se trata del autor de una obra tan excepcional. En cualquier caso, dos cosas parecen ciertas: que nada en esa infancia sin padres ayudó a que el joven Rousseau se hiciera una idea clara de su lugar en la sociedad y de lo que los demás esperaban de él, y que por sus lecturas y su temperamento soñador tendió a un sentimiento de la propia valía que rara vez veía reconocida por los demás; ambos son rasgos duraderos en la biografía de Rousseau.

El 14 de marzo de 1728, paseando por los alrededores de Ginebra, Rousseau y sus amigos oyeron el toque de retreta y no pudieron llegar antes de que cerrasen las puertas. Por miedo al castigo, decidió no volver al taller de su maestro. La narración de un instante decisivo, que conllevaría la definitiva marcha de Ginebra, permitió a Rousseau proyectar acusaciones contra los demás, en parte posiblemente cier-

---

[8] J. Guéhenno, 1990, pág. 19.

[9] *Ibid.*, pág. 23.

tas, en parte reconstrucciones propias del adulto que narra muchos años después pero que, en todo caso, muestra ya en toda su dimensión el modo de relacionarse Rousseau con los demás. En primer lugar llegó tarde sin culpa propia, y a pesar de estar muy atento pues «mi vigilancia fue burlada por un maldito capitán llamado Minutoli que siempre cerraba la puerta donde estaba de guardia, media hora antes que los otros».[10] El castigo apareció como inmerecido y causado por otro, injusto y arbitrario. El sentimiento de ser víctima de la arbitrariedad se reitera en Rousseau tanto como su profesión de amor a la justicia. En segundo lugar, pasados los primeros momentos de dolor y de miedo, decidió no volver; al conocer tal decisión su primo fue a verle, y Rousseau le reprocha: «No para disuadirme ni para compartir mi suerte, sino para proporcionar un beneplácito trayéndome algunos regalos, porque mis recursos no me permitían llegar muy lejos».[11] En pocas líneas, y a pesar de su afirmación de que su primo «tenía un carácter esencialmente bueno y estábamos hechos para amarnos»,[12] le reprocha que se sintiese socialmente superior y que probablemente le ayudase, a instancias de sus padres, para alejarlo. No podemos saber el grado de acierto que hay en esas apreciaciones; pero está claro que Rousseau se sintió traicionado en un afecto muy vivo y dio por liquidada esa relación fraternal debido a la deslealtad del otro. También esto obedece a un modelo de relación que se repitió a lo largo de su vida.

A pesar de su detallada descripción de la vida ordenada y arraigada que perdía sin remedio, y de lo mal preparado que se hallaba para hacer frente al futuro, Rousseau añade: «La independencia que creía haber adquirido era el único sentimiento que me afectaba».[13] Nos encontramos ante un verdadero momento de tránsito en la vida de Rousseau, aunque no fue un tránsito largo, puesto que el sentimiento de libertad tenía como precio una mayor precariedad. La voluntad de salir de ella le condujo a convertirse al catolicismo y le llevó a la casa de Madame de Warens en Annecy. Con ella inició una de las relaciones más influyentes en su vida, que con intermitencias y cambios de posición duró hasta que pasó a ser preceptor en 1740, aunque antes de su partida definitiva todavía hubo

[10] OC, I, pág. 42.
[11] *Loc. cit.*
[12] OC, I, pág. 43.
[13] *Ibid.*, pág. 45.

un regreso y una breve estancia en Les Charmettes, la casa de campo de Madame de Warens, en Chambéry. En 1729 no era todavía uno de sus protegidos y fue enviado al seminario de los lazaristas de Annecy, en el que sólo permaneció unas semanas; al regresar, Madame de Warens le enseñó a cantar y, pensando en hacerse músico, fue pensionista en el coro de la catedral de Annecy. Fue entonces cuando conoció al músico Venture de Villeneuve.

Tras una breve estancia en París, volvió en otoño de 1731 y se instaló —esta vez de un modo más estable— en casa de Madame de Warens en Chambéry. Rousseau creía deberle a ella el no haber sido una de esas personas que viven y mueren sin conocerse a sí mismas, y describe su relación en los tonos más vivos; hablando del vínculo que lo une a ella dice: «Me atrevería a decir que el que sólo ha sentido el amor, no ha sentido lo que hay de más dulce en la vida».[14] Trece años mayor que él, Madame de Warens le enseñó, le protegió y creó tal vínculo que Rousseau se refería a ella como «mamá», mientras ésta lo llamaba «pequeño». Rousseau nos dice que en casa de esta señora leyó la revista inglesa *El espectador*, al jurista Samuel Pufendorf, al escritor Charles de Saint-Évremond y *La Henriada* de Voltaire; y hablaba de sus lecturas con mamá, puesto que «ésta poseía un espíritu cultivado».[15]

Lo que Rousseau nos cuenta —además de los avatares no siempre dignos de su relación con Madame de Warens y sus otros protegidos— es la consolidación de un carácter contemplativo y el esfuerzo que supuso una formación autodidacta que jamás lo condujo a encontrar una ocupación estable, pero sí a conocer a los clásicos y a muchos de los pensadores modernos, y a dedicarse, sobre todo en este período, a la música. Realizó aportaciones valiosas como compositor, y dedicó a este arte esfuerzos teóricos notables que en su madurez llegaron hasta la escritura del *Diccionario de música*. Fue entonces cuando estudió los libros de teoría de la música de Jean-Philippe Rameau, al que años más tarde se enfrentó en célebre polémica. También en este período escribió la comedia *Narciso o el amante de sí mismo*, de la que luego se avergonzaría. Pero lo que cambió decisivamente fue su propio modo de formarse: «Ya no leía a la francesa, mucho, rápidamente y según su placer, sino como un ginebrino aplicado, con disciplina, metódicamente y haciendo

[14] *Ibid.*, pág. 104.
[15] *Ibid.*, pág. 111.

resúmenes».[16] Estudió historia, pero también geometría; hizo experimentos y leyó filosofía. En definitiva, el futuro autor del *Emilio o la educación* se formó sin preceptor, como autodidacta.

Gracias a sus lecturas penetró la nueva mentalidad mundana y laica de la época, representada sobre todo por Voltaire, cuyos escritos seguía con el mayor interés. También leyó a Michel de Montaigne, que fue un referente importante, aunque intentase superar su escepticismo, y a Pierre Bayle, a Jean de La Bruyère y a Bernard le Bovier de Fontenelle; la lectura de todos ellos y de otros autores menos conocidos fue sin duda muy personal. La costumbre de elaborar en solitario sus conocimientos tuvo que ver con el hecho de que más adelante Rousseau no llegara a encajar por completo en ningún círculo intelectual de París, ciudad a la que se dirigió tras un año de trabajo como preceptor de los hijos de Monsieur de Mably en Lyon y un breve regreso a Les Charmettes, cuando ya había sido sustituido en su relación con Madame de Warens.

Desde su llegada a París en 1742 hasta la escritura del primer discurso, Rousseau siguió buscando el éxito en el mundo de la música. A poco de llegar a la ciudad con algunas cartas de recomendación de Monsieur de Mably de Lyon trabó conocimiento con el físico René Réamur, y mientras vivía de algunas clases particulares de música, éste le concertó una sesión en la Academia de Ciencias para presentar una memoria sobre el nuevo sistema de notación musical ideado por Rousseau. El proyecto intentaba hacer más sencillo el modo de escritura de la música, y más fácil de aprender, sirviéndose del sistema numérico. Para su sorpresa, los jueces designados para valorar su propuesta le parecieron poco expertos en música y, tras la sesión de exposición y debate, «resolvieron que mi notación era buena para la parte vocal y mala para la parte instrumental, en vez de decidir, como hubieran debido, que era buena para la vocal y mejor para la instrumental».[17] Tras este fracaso, en el que sólo encontró pertinente una objeción presentada por Rameau, Rousseau siguió adelante con la publicación de su *Disertación sobre la música moderna*, que le facilitó «trabar relaciones con lo mejor de París en punto a literatura», pero que acabó frustrando las grandes expectativas que había puesto en ella: «Concentrado en mi sistema de música me obstiné en querer causar por su medio una

[16] J. Guéhenno, 1990, pág. 59.
[17] OC, 1, pág. 285.

revolución en el arte, y acceder así a una celebridad que en las bellas artes, en París va siempre unida a la fortuna».[18]

Las reflexiones ulteriores del sabio autor del *Emilio* y desengañado autor de las *Confesiones* tienden a presentar la carrera pública, la búsqueda de fama y fortuna, como un error que debe evitarse, pues sólo conduce a desdichas. Pero está claro que eso no lo entendía todavía así el joven Rousseau, que quería revolucionar el arte y ganarse el reconocimiento de la sociedad ilustrada. También resultaba claro que Rousseau tardaría en encontrarse a sí mismo o, al menos, en encontrar el tipo de actividad que permitiría hacer valer todos sus talentos; la espera y las diferentes tentativas, incluidas las de encontrar un medio digno de ganarse la vida, duraron todavía casi un decenio —hasta la publicación del primer discurso que premió la Academia de Dijon— y, en menor medida, se prolongaron a lo largo de su vida.

En este período aún próximo a su llegada a París conoció a Denis Diderot, con el que en principio le unían muchos aspectos, desde la procedencia social hasta el interés por las ciencias, la literatura y la filosofía, pasando por una precaria situación en la que ambos se mantuvieron dando clases particulares. Las enormes diferencias de temperamento no fueron un grave obstáculo al principio de una relación «que ha durado quince años y probablemente duraría todavía, si desgraciadamente y sólo por su culpa yo no me hubiera dedicado al mismo oficio que él».[19] Fue, no obstante, una relación importante, y volveremos sobre algunos de sus episodios. Diderot ya traducía obras inglesas que anticipaban el proyecto de la *Enciclopedia*, y Rousseau era un obvio candidato para sumarse al proyecto. Tras algunos intentos literarios que no llegaron a cuajar, Rousseau se puso a trabajar en la composición de la música de un ballet titulado *Las musas galantes*. Y aunque finalmente pareció haber encontrado un puesto —que él consideraba digno de sus talentos— como secretario de Monsieur de Montaigu, embajador de Francia en Venecia, y a pesar de que ello le permitió un buen conocimiento de la ópera italiana —que más tarde influyó en su polémica sobre la música francesa—, lo cierto es que sus relaciones con el embajador fueron un prolongado desencuentro por ambas partes y acabaron de la peor manera y con Rousseau de vuelta en París en 1744.

---

[18] *Ibid.*, pág. 286.

[19] *Ibid.*, págs. 277-278.

De nuevo el sentimiento de víctima de la injusticia, acompañado de la expectativa de que «los demás» —un indeterminado público supuestamente espectador— le reconocieran y le dieran la razón. Esos rasgos de carácter se acentuaron con el paso del tiempo, hasta el punto de redactar sus *Confesiones*, entre otros escritos, con el propósito de que el público lector le reconociera y le hiciera justicia, aun cuando ya no quedase ninguna otra posibilidad.

Tras unos meses de estancia en París acabó su ballet *Las musas galantes*, que se representó en casa de Monsieur de La Poplinière y en presencia del cardenal Richelieu, que luego no cumplió su promesa de escenificarlo en Versalles. En cambio, sí proporcionó a Rousseau una nueva oportunidad de acceder a la corte en su calidad de músico, aunque fuera para un trabajo menor. Voltaire y Rameau habían compuesto el texto y la música del ballet en tres actos *La princesa de Navarra* para la boda del Delfín. Richelieu, autor del encargo, deseaba que redujesen la obra a un acto para volverla a representar. Voltaire adaptó el texto con el título *Las fiestas de Ramiro*, y Rousseau recibió el encargo de adaptar la música al nuevo texto. La supuesta oportunidad resultó un nuevo fiasco para Rousseau: la obra se representó en Versalles en 1745 sin que se mencionara su nombre.

En la primavera de ese mismo año estableció un vínculo —que duró toda su vida— con Thérèse Le Vasseur, una modesta empleada del hotel en el que se hospedaba. Víctima de bromas y de provocaciones, Rousseau salía en defensa suya y poco a poco, venciendo la timidez que caracterizaba a ambos, se aproximaron. El propio Rousseau confiere un tono menor a la naturaleza del nuevo vínculo al evocar el que le había unido a Madame de Warens, o al confesar abiertamente: «Al principio me propuse formar su espíritu, mas fue tiempo perdido».[20]

En 1746 se autorizó la publicación de la *Enciclopedia*, y en 1747 se inició la redacción; no fue más que un hito en un largo, pero rápido, proceso de transformación de la mentalidad y la sociedad francesa, y de la propia conciencia europea. Basten estas palabras de Paul Hazard para caracterizar el proceso de que hablamos:

> ¡Qué contraste, qué brusco cambio! La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas,

[20] *Ibid.*, pág. 332.

la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestan los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino y los otros en el derecho natural; los primeros viven a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales; los segundos no sueñan más que con la igualdad. [...] La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire: es una revolución.[21]

Al nombre de Voltaire hay que añadir en Francia los nombres de Montesquieu y el conde de Buffon, a fin de no olvidar que el cambio afectó a la filosofía, al pensamiento jurídico-político y a la ciencia natural. El proyecto de la *Enciclopedia*, al que tan próximo se encontraba Rousseau, tenía ya unos antecedentes sólidos y se inscribía en un proceso abierto. Rousseau comía cada semana, en un hotel de Palais Royal, con Denis Diderot y con Étienne Bonnot de Condillac, al que había conocido en Lyon en casa de su hermano, Monsieur de Mably.

Del abate de Condillac nos dice Rousseau que «entonces trabajaba en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, que es su primera obra»,[22] y que él mismo le presentó a Diderot, que facilitó la publicación del libro. La obra efectuaba una crítica del innatismo y, en general, del racionalismo gnoseológico, siguiendo parcialmente a John Locke, de quien, en algunos puntos, discrepaba; asimismo realizaba una importante contribución a la filosofía del lenguaje. También por medio de Diderot llegó Rousseau a conocer a Jean Le Rond D'Alembert; «estos dos autores acababan de emprender el *Diccionario enciclopédico*» para el que Diderot encargó a Rousseau los artículos sobre música. Pero pronto surgieron las dificultades con el poder:

> Esta empresa de la *Enciclopedia* fue suspendida por su detención. Los *Pensamientos filosóficos* le causaron algunos disgustos que no tuvieron consecuencias. No sucedió lo mismo con la *Carta a los ciegos*, que no tenía de reprensible nada más que algunos rasgos personales [...] por los cuales fue detenido en la torre de Vincennes. (OC, I, pág. 348.)

El Rousseau que veinte años más tarde de los hechos narrados, al escribir las *Confesiones*, minimizaba las dificultades de Diderot, no

[21] P. Hazard, 1988, pág. 9.
[22] OC, I, pág. 347.

dudó, sin embargo, en reconocer: «Nada es capaz de expresar la angustia que me hizo sentir la desdicha de mi amigo».[23] Veremos más adelante la importancia que tuvo para él esa estancia de Diderot en Vincennes.

En el terreno personal, 1746 fue el año del nacimiento del primer hijo de Rousseau, y con él inició la serie de los abandonos de sus cinco hijos en la inclusa. Éste es uno de los temas más debatidos de la biografía de Rousseau, por el rechazo moral que produce en el lector esa forma de negarse a vivir la paternidad, precisamente por parte de quien iba a escribir el *Emilio* y, con ello, a transformar las ideas establecidas sobre la educación de los niños. No sabemos hasta qué punto su obra ha contribuido, cambiando nuestros estándares morales, a que nos resulte más condenable una conducta que para muchos de sus contemporáneos era atribuible a «las costumbres del país».[24] El mismo Rousseau nos ilustró sobre los motivos: «Personas de reconocida integridad colocadas en situaciones difíciles, maridos engañados, mujeres seducidas, partos clandestinos, he ahí los asuntos más comunes».[25] Y en primera persona reconocía: «He ahí el expediente que yo buscaba, y me resolví a seguirlo alegremente sin el menor escrúpulo»,[26] para añadir, poco más adelante: «Al año siguiente, mismo inconveniente y mismo recurso».[27] La ligereza confesada es, desde luego, señal de censura, puesto que añade: «Sucesivamente se verán todas las vicisitudes que esta fatal conducta ha producido en mi modo de pensar, así como en mi destino».[28]

Además de escribir los artículos de música para la *Enciclopedia*, 1749 marcó el verdadero comienzo de la obra de Rousseau, la que ha hecho de él una de las mentes más influyentes de la cultura europea.

El «Discurso sobre las ciencias y las artes»

Rousseau narró con todo detalle el acontecimiento que actuó de detonante de su primer discurso (el *Discurso sobre las ciencias y las artes*),

[23] *Ibid.*, pág. 348.
[24] *Ibid.*, pág. 344.
[25] *Loc. cit.*
[26] *Loc. cit.*
[27] OC, I, pág. 345.
[28] *Loc. cit.*

con el que inició el ciclo en el que más tarde se inscribieron el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Emilio o la educación* y *El contrato social.* En el verano de 1749 Rousseau realizaba a pie el trayecto desde París hasta el castillo de Vincennes, donde estaba detenido su amigo Diderot. Llevaba lectura para los descansos con los que mitigaba el cansancio y el calor.

> Un día cogí el *Mercurio de Francia*, y leyendo mientras andaba me tropecé con este tema propuesto por la Academia de Dijon para el premio del siguiente año: «Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres». En cuanto leí esto vi otro universo y me volví otro hombre. [...] Lo que recuerdo muy claramente en esta ocasión es que al llegar a Vincennes me hallaba en una agitación que rayaba en el delirio. Diderot lo notó: le dije la causa y le leí la *Prosopopeya de Fabricio*, escrita con lápiz debajo de una encina. Me exhortó a dar desarrollo a mis ideas y a concurrir al premio. Así lo hice, y desde este momento estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desdichas fue el efecto inevitable de este momento de extravío. (OC, I, pág. 351.)

Hemos de tomar las dos frases finales como una valoración realizada veinte años más tarde, en el trance de justificar toda una vida y, sobre todo, las persecuciones de que fue objeto tras la prohibición del *Emilio* y de *El contrato social.* Pero también son un claro indicio de la importancia que Rousseau seguía concediendo, tantos años después, a la iluminación que tuvo en el camino de Vincennes.

La pregunta formulada por la Academia de Dijon se prestaba a dos planteamientos que representaban los lugares comunes de los partidarios de la Ilustración y los de sus enemigos tradicionalistas. En efecto, afirmar que el desarrollo de las ciencias había mejorado las costumbres era comprometerse con la tesis de un progresismo aproblemático que veía conectado, sin mediación, el desarrollo del saber teorético y técnico con la emancipación de las miserias humanas. Tomar el partido contrario significaba suscribir no sólo las posturas del tradicionalismo del momento, sino el antiintelectualismo propio de todos los fundamentalismos religiosos. El acierto fundamental del planteamiento de Rousseau —y lo que seguramente convirtió su libro en un éxito sin precedentes— tal vez fuera su capacidad de distinguir entre el desarrollo técnico y el desarrollo práctico, moral y político, de la razón, y la capacidad de poner de manifiesto algunas

contradicciones internas del movimiento ilustrado, que alcanzaba así el nivel de una autorreflexión crítica.

En efecto, ya el prefacio traza una distinción capital entre las «sutilezas metafísicas» y las «verdades que afectan a la felicidad del género humano»,[29] distinción que fue central en el planteamiento teórico del vicario saboyano en el *Emilio*. Había en ello la voluntad de introducir una importante distinción entre lo meramente especulativo y lo práctico, entre verdades indecidibles que pueden debatirse sin conclusión definitiva y verdades que necesitamos para actuar en la vida —uno de los muchos aspectos del pensar de Rousseau por el que Kant se sintió atraído—; y esa voluntad demarcaba también el terreno de las aplicaciones técnicas que el desarrollo de las ciencias traía consigo del problema, bien distinto, de nuestra «felicidad», nuestra «virtud» o nuestras «costumbres». La posición de Rousseau, más allá de algún exceso retórico que se permite, quedaba fijada desde el comienzo: «No es que impugne la ciencia, me he dicho; es que defiendo la virtud».[30] Lo que Rousseau desea impugnar no es el espíritu que, como diría D'Alembert en el «Discurso preliminar» de la *Enciclopedia*, ha llevado al hombre a penetrar los secretos de la naturaleza; lo que Rousseau recela es que el cientifismo y la técnica puedan convertirse en aliados del poder y enemigos de la libertad:

> Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres mancomunados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido [...]. La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los han consolidado. (DCA, págs. 12-13.)

Ya no puede verse aquí ninguna loa tradicionalista al antiintelectualismo; lo que sí se percibe es una nueva sensibilidad a la pregunta por los verdaderos objetivos de la ilustración cientifista e impulsora de la técnica, por la necesidad de reflexionar sobre sus efectos sobre los hombres y sobre las sociedades.

De entrada, esos efectos resultan potencialmente negativos cuando hablamos del poder tal como existe, pero si consideramos su in-

---

[29] DCA, pág. 9.
[30] *Ibid.*, pág. 11.

cidencia en el modo de ser de los hombres, produce la más grave ruptura entre el «parecer» y el «verdadero ser» de los hombres. La ruptura entre el «verdadero ser» y la «apariencia» en el ser humano es el eje conceptual bajo el que Rousseau critica los obstáculos que se oponen al ideal de transparencia, en el vínculo del individuo consigo mismo y en su relación con los demás. Jean Starobinski lo ve del siguiente modo:

> Es por el conflicto con una sociedad inaceptable por lo que la experiencia íntima adquiere su función privilegiada. [...] Rousseau desea la comunicación y la transparencia de los corazones; pero su espera se ve frustrada, y, eligiendo el camino contrario, acepta —y suscita— el obstáculo, que le permite replegarse en la resignación pasiva y en la certeza de su inocencia.[31]

Cuando Rousseau habla de felicidad está hablando de la autoexpresión del verdadero ser, que conlleva el cambio consiguiente del vínculo social. Desde el primer discurso, apunta germinalmente a los grandes temas del *Emilio* y de *El contrato social.* Los efectos de la Ilustración, predominantemente científico-técnicos, son sometidos a crítica. Esa Ilustración está favoreciendo cambios en el modo de ser humano sobre los que es necesario ejercer la crítica: es cierto que el impulso retórico le llevó al gusto por la paradoja, como en esta inversión mecánica de la tesis cientifista: «Nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes se han acercado a la perfección»,[32] pero la argumentación de fondo viene ejemplificada por la reivindicación de la ignorancia socrática, o de los antiguos romanos que «se habían contentado con practicar la virtud; todo se perdió cuando empezaron a estudiarla».[33]

En la segunda parte, Rousseau radicalizó el punto de vista de la crítica, a la vez que llevó a cabo una fenomenología de las novedades de la época. Como tal radicalización ha de verse el hecho de que estableciera, al reflexionar sobre la ilustración, un punto de vista que podemos llamar genealógico, al menos en el sentido de que se pregunta por su origen, y sospecha tenerlo en motivos negativos. Comienza recordando «una antigua tradición que pasó de Egipto a

---

[31] J. Starobinski, 1983, pág. 10.
[32] DCA, pág. 15.
[33] *Ibid.*, pág. 20.

Grecia, [según la cual] el inventor de las ciencias fue un dios enemigo del sosiego entre los hombres».[34] Tomó ese pretexto para introducir la sospecha de que puede que «no encontraremos a los conocimientos humanos un origen que responda a la idea que nos gusta formarnos». Y añade esta ejemplificación:

> La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la lisonja, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de una curiosidad vana, y todas ellas, sin excluir la moral, del orgullo humano. Las ciencias y las artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios: No dudaríamos tanto de sus ventajas si lo debieran a nuestras virtudes. (DCA, pág. 22.)

Esta genealogía de las ciencias desde lo peor de la condición humana evoca nombres muy posteriores, especialmente el de Friedrich Nietzsche. Pero naturalmente Rousseau no pasa de esbozar una hipótesis: la inversión en la valoración del saber humano que se sigue de no aceptar la teoría platónica de que tiene su origen en la admiración ante lo que existe, o la teoría aristotélica de que el hombre ejerce el pensamiento racional por naturaleza. De lo que se trata es de dejar de valorar el ejercicio teórico por una supuesta prosapia noble, para mejor poder cuestionar la naturaleza de su aportación a nuestra forma de vida.

En cuanto a la fenomenología de los males propios de la época, Rousseau, sin demasiado orden, enumera algunos, como el «furor de significarse», el «mal uso del tiempo», el «lujo», pero el análisis de sus causas le lleva al de la función económica del gasto suntuario: «Según ellos, un hombre no vale para el Estado más que el consumo que hace en él»,[35] y a ese propósito se pregunta por el nuevo papel de la economía en las costumbres de la sociedad: «¿Y qué será de la virtud cuando haya que enriquecerse a cualquier precio? Los políticos antiguos hablaban constantemente de costumbres y de virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero».[36] La crítica de la Ilustración es, cada vez más, la crítica de los efectos que la Ilustración ha ido produciendo en la sociedad. Y los consejos y las reflexiones que siguen van dirigidos a la comprensión y a la

---

[34] *Ibid.*, pág. 22.
[35] *Ibid.*, pág. 25.
[36] *Loc. cit.*

crítica de esos efectos: «Dígnense nuestros políticos interrumpir sus cálculos para reflexionar sobre estos ejemplos y aprendan de una vez que con dinero se tiene de todo, sí, excepto costumbres y ciudadanos».[37] A los modos de crear nuevas costumbres y nuevos ciudadanos han de dirigirse las reflexiones sobre las verdades que afectan al género humano.

El discurso marcha hacia su final aconsejando tomar como modelo a «los Verulamio, los Descartes y los Newton, esos preceptores del género humano» y aconsejando que «no desdeñen, pues, los reyes admitir en sus consejos a los hombres más capaces de aconsejarles bien».[38] Y aconseja a los «hombres vulgares» que cumplan bien sus deberes y se ejerciten en la virtud, puesto que, se pregunta: «¿No están grabados tus principios en todos los corazones, y no basta, para aprender tus leyes, con entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? Ahí está la verdadera filosofía».[39] Por lo que hace a la vida social y política, la virtud necesaria no depende de las ciencias y se halla inscrita en todos los corazones; no tardará en extraer, en *El contrato social*, las consecuencias democráticas de ese universalismo.

El libro, publicado de nuevo con ayuda de Diderot, apareció a finales de 1750. Su éxito fue tan importante que es un indicio de hasta qué punto el público lector estaba preparado para una valoración autocrítica de la Ilustración, más allá de aceptaciones o condenas simplistas.

El segundo gran éxito de Rousseau, que contribuyó no menos que el primer discurso a convertirlo en un personaje público, fue su ópera *El adivino de la aldea*, de la que en sus *Confesiones* dice que «acabó de ponerme de moda, y pronto no hubo en París otro hombre más buscado que yo».[40] La obra se representó, después de una tentativa anónima, ante el rey en Fontainebleau, y de nuevo Rousseau refiere el impacto que produjo:

He visto otras obras excitar los más vivos arranques de admiración, pero jamás una embriaguez tan completa, tan dulce, tan conmovedora, dominar durante todo el espectáculo y sobre todo en la corte, en día de prime-

[37] DCA, págs. 25-26.
[38] *Ibid.*, pág. 35.
[39] *Ibid.*, pág. 36.
[40] OC, I, pág. 369.

> ra representación. Los que lo vieron deben acordarse, porque el efecto que produjo fue único. (OC, I, pág. 379.)

La timidez de Rousseau frustró un encuentro en el que el rey podría haberle concedido una pensión; la ópera, sin embargo, siguió representándose con cierta regularidad hasta el final del siglo y contribuyó a aliviar la situación económica del autor.

Casi simultáneamente tuvo lugar el episodio de la llamada «querella de los bufones», que comenzó con una anécdota y culminó con el escándalo provocado por una publicación de Rousseau. La actuación en París de unos bufos italianos en el teatro de la ópera promovió un movimiento contrario a la ópera francesa en una parte del público: «Los bufos atrajeron a la música italiana ardientes partidarios. París se dividió en dos bandos más excitados que si se hubiera tratado de un asunto de Estado o de religión».[41] Los partidarios de la música francesa se reunieron debajo del palco del rey, mientras los partidarios de la música italiana lo hacían bajo el palco de la reina. «Animándose la disputa dio origen a folletos»:[42] un escrito de Friedrich Melchior Grimm, *El pequeño profeta*, y el de Rousseau, *Carta sobre la música francesa*. En ella defiende su preferencia por la música italiana, basándose en el carácter melodioso de esa lengua y en la tesis de la prioridad de la melodía sobre la armonía. Lo primero ofendía el sentimiento nacional francés; lo segundo lo oponía a la muy autorizada opinión de Rameau como teórico de la armonía. La tesis central es ésta:

> Al tener la armonía su principio en la naturaleza, es la misma para todas las naciones y, de tener algunas diferencias, éstas son introducidas por las de la melodía. Por ello, el carácter particular de una música nacional ha de extraerse sólo de la melodía y, puesto que este carácter viene dado principalmente por la lengua, con mayor razón el canto propiamente dicho habrá de sentir la máxima influencia de ésta.[43]

Como explica en el texto de las *Confesiones*, «la *Carta sobre la música* fue tomada en serio y se levantó contra mí la nación entera, que se

---

41 *Ibid.*, pág. 384.
42 *Loc. cit.*
43 «Carta sobre la música francesa», incluida en *Escritos sobre música*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007, pág. 180. Existe una excelente edición, *La querella de los bufones* [edición, introducción y notas de A. Ferrer], que reúne textos de Grimm, Diderot, Rousseau y D'Alembert (Valencia, MuVIM, 2008).

creyó ofendida en su música».[44] Como Rousseau se encargó de subrayar, incluso en los momentos de mayor éxito algo en su conducta suscitaba la aversión de los demás.

El «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres»

Las *Confesiones* nos dan una escueta noticia de las circunstancias de la elaboración de este importante texto. Rousseau constata:

> Fue en este año de 1753 cuando apareció el programa de la Academia de Dijon sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Impresionado por esta gran pregunta, me extrañó que esta Academia se hubiese atrevido a proponerla, más puesto que había tenido aquel valor, bien podía yo tener el de tratarla, y así lo hice. (OC, I, pág. 388.)

El «valor» necesario para plantear el tema hay que entenderlo, por un lado, como ambición teórica mostrada al suscitar un tema que afecta a toda la historia humana en general y a todos los pueblos, obligando a buscar las causas profundas de las que fenómenos como el tratado en el primer discurso pueden ser vistas como efectos. Por otro lado, suscitar el tema de las desigualdades existentes entre los hombres es también dar pie a un debate sobre su legitimidad, lo que obviamente no era un asunto ni social ni políticamente cómodo para una sociedad estamental regida por una monarquía absoluta. Rousseau estaba dispuesto a abordar el tema en toda su complejidad, y ello le llevó —a decir de Lévi-Strauss— a estar lo más cerca posible del papel de fundador de las ciencias del hombre.

Para prepararse, Rousseau se fue con Thérèse «seis o siete días» a Saint-Germain, y allí, la mayor parte del día:

> [...] internado en el bosque, buscaba y encontraba la imagen de los primeros tiempos, cuya historia tracé con orgullo; atacaba sin piedad las pequeñas falsedades de los hombres; allí me atreví a poner al desnudo su naturaleza, seguir el progreso del tiempo y de las cosas que lo han desfigurado, y comparando al hombre del hombre con el hombre de natura-

[44] OC, I, pág. 384.

leza, mostrarle en su pretendido perfeccionamiento la verdadera fuente de sus miserias. (OC, I, pág. 388.)

Esta breve reseña pone de manifiesto la dimensión antropológica del empeño de Rousseau, pero el contexto señala la voluntad de denuncia del estudio, su deseo de señalar los errores de las formas de organización vigentes, y con ello la necesidad de conseguir una teoría con base normativa suficiente para permitir la crítica y, de ser posible, propuestas alternativas.

Ya las primeras palabras del Prefacio señalan que «el menos adelantado de todos los conocimientos humanos me parece que es el del hombre»,[45] y que ese conocimiento está necesariamente supuesto en el tema de indagación que se propone. Rousseau plantea de inmediato ese conocimiento del ser humano como el problema de acceder a su «ser original» o «ser natural», separando lo que las circunstancias y la historia han modificado en él. De este modo, el conocimiento del hombre ha de ver en la historia un obstáculo, puesto que «todos los progresos de la especie humana la alejan incesantemente de su estado primitivo».[46]

«Hombre primitivo» y «hombre de naturaleza» son expresiones en que el lenguaje puede dificultar el acceso a lo que se busca —el verdadero ser del hombre sin modificaciones— en la medida en que pueden sugerir un estadio primitivo en el desarrollo histórico. Rousseau deja clara desde el comienzo la naturaleza conceptual, no empírica, de la noción, que en buena parte es un efecto de su «he aventurado algunas conjeturas» en torno a un concepto que no es fácil que sea establecido ni mediante experimentos ni mediante observaciones:

> Pues no es empresa liviana el deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que no obstante es necesario tener nociones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente. (DOFDH, pág. 129.)

El concepto de «hombre de naturaleza» ha de cumplir dos propósitos: el primero, «obviar un sinfín de dificultades que nos impiden

[45] DOFDH, pág. 127.
[46] *Ibid.*, pág. 128.

conocer los fundamentos reales de la sociedad humana»[47] y especialmente las dificultades sobre la idea de «derecho natural»; el segundo, permitirnos «juzgar bien sobre nuestro estado presente», esto es, fundamentar la crítica de la sociedad y de las instituciones políticas, por las que ha mostrado tanta preocupación Rousseau en el texto de su dedicatoria del escrito a la República de Ginebra.

Rousseau zanja su posición frente al derecho natural mostrando que sus teóricos usan de un modo tan confuso la noción de naturaleza como la noción de ley, puesto que mezclan nociones que suponen haber salido del estado de naturaleza y conocimientos que no obtenemos por vía natural. Antes de hablar de ley natural, ha de fijarse el concepto de hombre de naturaleza para dotar del mayor rigor a nuestras meditaciones. Rousseau sienta su punto de partida en el siguiente paso:

> Dejando, pues, todos los libros científicos que no nos enseñan más que a ver a los hombres tal y como se han hecho a sí mismos, y meditando sobre las primeras y más elementales operaciones del alma humana, creo advertir en ella dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente en nuestro bienestar y nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente a nuestros semejantes. Del concurso y la combinación que nuestro entendimiento es capaz de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario introducir el de la sociabilidad, dimanan, a juicio mío, todas las normas del derecho natural. (DOFDH, pág. 131.)

El hombre queda así caracterizado por dos rasgos pre-morales que son, no obstante, la base del desarrollo moral posterior, entendiendo «moral» en ese sentido amplio que incluye lo social y lo político. En efecto, el impulso de conservación, que no es difícil concebir como «natural», en el hombre racional y libre se convertirá en «amor de sí», ese principio de desarrollo capaz de conducir a Emilio hasta la autonomía moral. La repugnancia natural al sufrimiento del otro evoluciona moralmente en el sentimiento de piedad por los demás, base de la comprensión empática; por eso no es preciso suponer como tercer principio el de la sociabilidad, que ya tiene suficiente apoyo en el segundo rasgo. Esta concepción del hombre cumple la función de

---

47 *Ibid.*, pág. 129.

eliminar los obstáculos epistemológicos que impiden comprender la desigualdad moral y «los verdaderos fundamentos del cuerpo político».[48] A estas ventajas teóricas se añaden las ventajas de separar, en las instituciones actuales, lo que quiso la naturaleza de lo que quiso la evolución contingente de los acontecimientos y, de este modo, corregir nuestras instituciones.

En la primera parte del discurso se analizan las similitudes y las discontinuidades que se dan entre el «hombre físico» y el «hombre moral», y la evolución del segundo como hombre social. La discontinuidad no se sitúa para Rousseau en el entendimiento: es difícil decir qué significa eso en un ser pre-social y pre-lingüístico, que no tiene más ideas que la copia de sus percepciones; y, en ese nivel, su diferencia con el animal es de grado. La diferencia cualitativa la establece el hecho de que el hombre no obedece las órdenes de la naturaleza como el animal: tiene capacidad de elegir, y conciencia de esa capacidad. Estrechamente asociada está la que Rousseau llama «facultad de perfeccionarse», «facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás, y reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo».[49] Ello hace posible la capacidad de aprendizaje en el individuo y en la especie, y permite entender un proceso de complejificación del que Rousseau analiza los ingredientes: desde el lenguaje hasta la sociabilidad y la sexualidad, todo se encuentra mediado por la libertad y por la facultad de perfeccionarse en el ser humano. El vínculo del hombre con la necesidad está mediado por su propia capacidad de perfeccionarse, lo que permite establecer en estos términos la relación entre necesidades naturales y espíritu. Con ello se caracteriza no sólo al hombre en sus disposiciones «originales», sino también los rasgos de su proceso evolutivo histórico.

Explicar la salida del «estado de naturaleza» requiere entender dos cambios: el desarrollo de la agricultura (entendida como un modo de atender las propias necesidades que requiere previsión y trabajo ordenado, sin resultado inmediato), hasta el punto en que se haga necesario «un justo reparto de esa tierra entre todos ellos»,[50] y la aparición y formación del lenguaje. Rousseau dedica al problema del lenguaje unas páginas en las que se bosquejan las ideas que luego

---

48 *Ibid.*, pág. 132.
49 *Ibid.*, pág. 150.
50 *Ibid.*, pág. 153.

desarrollará en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, probablemente escrito poco después pero que no se publicó hasta mucho más tarde.

Rousseau plantea desde un comienzo los dos aspectos esenciales del lenguaje: la comunicación y el pensamiento. El primer lenguaje puede ser el grito natural para pedir apoyo, pero la formación de ideas requiere «un mayor número de signos y un lenguaje más amplio».[51] Pero Rousseau detalla, sobre todo, la enorme dificultad que encierra explicar ese proceso:

> Cabe imaginar que [...] al principio los hombres darían a cada palabra el sentido de una proposición entera. Cuando empezaron a distinguir el sujeto del predicado y el verbo del nombre [...] los sustantivos no serían al principio más que otros tantos nombres propios, el infinitivo sería el único tiempo de los verbos, y tocante a los adjetivos, la noción de los mismos debió desarrollarse muy difícilmente, porque todo adjetivo es un término abstracto, y las abstracciones son operaciones arduas y poco naturales. (DOFDH, pág. 157.)

Hay la dificultad de pasar del grito a la enorme complejidad del lenguaje articulado como lo conocemos, pero Rousseau subraya sobre todo la dificultad de formar ideas generales e ideas abstractas, que nos lleva a un círculo: no se explican sino por una capacidad de pensamiento abstracto y éste, a su vez, requiere de las palabras para formarse como tal.

Rousseau hace conjeturas sobre la evolución de ese lenguaje sin dejar de poner de manifiesto la imposibilidad de una teoría que resuelva satisfactoriamente el problema:

> En cuanto a mí se refiere, asustado por las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas pudieran nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo al que quiera emprenderla la discusión de este difícil problema: ¿Qué fue más necesario, una sociedad ya constituida para la institución de las lenguas, o unas lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad? (DOFDH, pág. 159.)

En todo caso, concluye Rousseau, la naturaleza apenas tenía prevista la sociabilidad, que, además de a los esfuerzos de perfeccionamiento,

---

[51] *Ibid.*, pág. 156.

se debe al desarrollo libre del sentimiento natural, la piedad, que acompaña al amor de sí. Tras la perfectibilidad y el lenguaje, la sexualidad es la fuerza de sociabilidad que se transforma en el hombre en el tránsito de la naturaleza a la sociedad. No se trata de una conducta meramente físico-reproductiva que se circunscribe a la satisfacción de un impulso en período de celo, sino que es un rasgo que afecta a toda la relación de un sexo con el otro; de hecho, su violencia provoca su regulación por las leyes. Rousseau centra la distinción en la fidelidad al objeto:

> Lo físico es ese deseo general que induce a un sexo a unirse con el otro. Lo moral es lo que determina ese deseo y lo fija en un solo objeto exclusivamente, o por lo menos le infunde respecto a ese objeto preferido un mayor grado de energía. (DOFDH, pág. 166.)

De todo ello resulta que lo humano, cuando ya es tal, se encuentra muy distante de la condición primitiva de que partió, antes de que hubiera sociedad y lenguaje. Estas realidades median incluso los rasgos esenciales originarios del ser humano (amor de sí, piedad, libertad, facultad de perfeccionamiento), hasta el punto de que adquieren un modo de ser diferenciado cuando se desenvuelven en un medio más humanizado (social y lingüístico). Eso mismo es cierto también de la desigualdad entre los hombres, tema del presente discurso; Rousseau cree que ha podido:

> [...] mostrar en el cuadro del verdadero estado de naturaleza hasta qué punto la desigualdad, incluso la natural, dista de tener en dicho estado tanta realidad e influencia como pretenden nuestros autores.
>
> En efecto, es fácil advertir cómo entre las diferencias que distinguen a los hombres, pasan por naturales unas cuantas que no son sino obra de la costumbre y de los diversos modos de vida que los hombres adoptan en la sociedad. (DOFDH, pág. 168.)

La tesis de Rousseau parece especialmente destinada a poner de manifiesto la especificidad de lo social, tanto en general como en este punto concreto: los fenómenos de dominio y sumisión, como formas estables e institucionalizadas de relación entre los hombres, son un efecto de las instituciones sociales; en estado de naturaleza, el más fuerte puede imponerse de modo circunstancial, pero nada impide que el más débil huya, o lo mate en coyuntura propicia. No es en la

naturaleza donde hemos de buscar la raíz de los fenómenos de poder como los conocemos. Por eso mismo, exigen una explicación en términos sociales, o de ese saber acerca del hombre que tan necesario se nos ha hecho fundar.

En la segunda parte Rousseau enuncia la conocida introducción de la propiedad privada como momento de ruptura del estado de naturaleza: «El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: "Esto es mío", y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil».[52] Retrospectivamente, Rousseau reconstruye los momentos que, en el estado de naturaleza, prepararon la irrupción de lo social. El hombre había partido del sentimiento de la propia existencia y del impulso de su conservación, y se había limitado a ella y a la reproducción de la especie. Los obstáculos que presentó la naturaleza, y las diferencias de terrenos y climas, «exigieron de ellos una nueva industria»,[53] en la que destaca el hallazgo y la utilización del fuego. El aprendizaje de su uso para cocer los alimentos les habituó a repetir operaciones que expresaban cierta comprensión de las relaciones entre las cosas y permitió formas elementales de reflexión que fueron distanciándole de los demás animales. La industria y la capacidad de entendimiento se fueron perfeccionando; con un lenguaje sencillo se fueron produciendo hachas y chozas. «Fue la época de una primera revolución que tuvo por efecto la instauración y la diferenciación de las familias, y que introdujo cierta especie de propiedad, de donde acaso se originaron ya bastantes querellas y combates.»[54]

Rousseau supone que se fue generando un uso común del lenguaje entre grupos de familias que comparaban entre sí sus respectivos logros y generaban sentimientos de pertenencia. De ese modo se desarrolló la mente y el corazón, y fueron tornándose complejos los lazos sociales, hasta que se produjo un salto efectuado por la división del trabajo, que trajo consigo la desigualdad, y con el reconocimiento de la propiedad surgieron las normas de justicia. Esa ruptura de la simplicidad y de la igualdad originarias produjo un efecto esencial en el modo de ser hombre: la desigualdad estableció el rango de cada cual, que tendió a consolidarlo según sus cualidades de inteligencia, belleza, destreza y fuerza, reales o fingidas. «Ser y parecer llegaron

52 *Ibid.*, pág. 171.
53 *Ibid.*, pág. 172.
54 *Ibid.*, pág. 174.

a ser dos cosas totalmente distintas, y de esa distinción salieron el fasto imponente, la astucia engañadora y todos los vicios que los acompañan.»[55] Esta situación, lejos de fortalecer la independencia del hombre y reforzar su autonomía como sujeto, le generó nuevas necesidades y nuevas dependencias respecto de sus semejantes: «rico, necesita de sus servicios; pobre, precisa de sus auxilios».[56] Todo ello introdujo entre los hombres la relación de dominación y servidumbre. Los avances habían generado un estado social de guerra negativo incluso para los poderosos, para quienes suponía un riesgo y un gasto. De ahí que fue a los ricos a quienes se les ocurrió usar en beneficio propio las fuerzas que les atacaban, introduciendo instituciones que les fueran más favorables que el estado de guerra. En esa primera forma se produce la primera organización social, cuando «todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad».[57] Este estado de cosas se extendió por toda la tierra y ya sólo quedaron en estado de naturaleza las relaciones de unas naciones con otras.

Pero los hombres no trataban sólo de obtener seguridad, sino de preservar su humanidad, que consiste en su libertad. De este modo el fundamento de la autoridad es la libertad, y ésta no se pierde nunca de modo definitivo. Se puede perder el gusto por la libertad cuando se lleva una forma de vida de prolongada esclavitud, pero no puede perderse el derecho a la libertad: la renuncia a ella nunca puede ser completa. En este planteamiento la autoridad resulta de un pacto, que no puede beneficiar de forma unilateral y que ha de culminar en la obediencia de todos, príncipe incluido, a la ley. Contra la doctrina de Pufendorf, Rousseau establece que la propiedad puede enajenarse, pero no sucede lo mismo con la libertad. De ello surge la idea del contrato social, que Rousseau ya introduce en estos términos:

> [...] me limito, siguiendo la opinión común, a considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que para su propio gobierno elige, contrato en virtud del cual ambas partes se obligan a la observación de las leyes que en el mismo se estipulan y que constituyen los vínculos de su unión. (DOFDH, pág. 191.)

---

[55] *Ibid.*, pág. 181.
[56] *Loc. cit.*
[57] DOFDH, pág. 184.

La apuesta de Rousseau es la que va en la dirección de elaborar un modelo de autonomía individual —que representa el *Emilio*— y colectivo —que teoriza *El contrato social*— como alternativas posibles al presente estado de cosas, que puede ser, por tanto, sometido a crítica y a cambio. En sus obras siguientes, el modelo del sujeto centrado en sí mismo se convierte en la alternativa que las sociedades de la desigualdad y de la apariencia necesitan.

De nuevo, en las *Confesiones* nos transmite Rousseau la impresión que causó su segundo discurso en los primeros lectores. Dice que es «obra que fue más del gusto de Diderot que todos mis demás escritos [...] pero que halló muy pocos lectores que lo entendiesen en toda Europa, y ninguno que quisiera hablar de ella».[58] Sin embargo, es un escrito en el que se insinúan los temas capitales de su obra posterior, especialmente de *El contrato social*, y ha tenido una recepción importante en el pensamiento posterior desde Friedrich Engels[59] hasta Claude Lévi-Strauss. La polémica suscitada entre sus contemporáneos incluye una carta de Voltaire, a la vez amable y crítica. La actitud personal e intelectual de ambos era sumamente distinta, y no es fácil pensar que pudieran estar de acuerdo en algo, a pesar del respeto y la admiración que Rousseau expresaba por Voltaire, figura indiscutible en el panorama intelectual en el que él era un principiante. Buena muestra de la diferencia de actitud la proporciona el propio comienzo de la carta de Voltaire: «He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; muchas gracias; daréis gusto a los

58 OC, I, pág. 389.

59 Starobinski ha visto en Engels una articulación en la interpretación, muy influyente, de los escritos de Rousseau que tiene su alternativa en la que realizó Kant. Ambas resultan reveladoras de estrategias de lectura plausibles: «Las dos interpretaciones difieren esencialmente en punto a lo que constituye la transición entre el segundo *Discurso* y *El contrato*. Al no haber explicitado Rousseau esta transición, el exegeta debe construirla con ayuda de los indicios que pueda encontrar, ninguno de los cuales es decisivo. Es inevitable una cierta arbitrariedad, puesto que hace falta pensar el pensamiento de Rousseau yendo más allá de sus afirmaciones. Engels toma partido por pasar por las dos o tres últimas páginas del segundo *Discurso*, en las que Rousseau evoca el retorno a la igualdad y a la rebelión de los esclavos. Kant y Cassirer prefieren intercalar el *Emilio* y las teorías pedagógicas de Rousseau, a fin de establecer el vínculo necesario entre los análisis del segundo *Discurso* y la construcción positiva de *El contrato*. Revolución o educación: es el punto capital en el que se oponen esta lectura "marxista" y esta lectura "idealista" de Rousseau, una vez establecido que se han puesto de acuerdo sobre la necesidad de una interpretación global de su pensamiento teórico». (J. Starobinski, 1983, pág. 45.)

hombres, a quienes decís sus verdades, pero no los corregiréis».[60] Con esta broma inicial, Voltaire ya señala lo distante que se encuentra del tono enfático de condena que emplea Rousseau, y su escepticismo ante la voluntad de hacer cambiar la conducta de los hombres. En términos jocosos Voltaire protesta de la condena del presente y de la alabanza del estado de naturaleza, así como de las críticas rousseaunianas a la responsabilidad de los desarrollos intelectuales en los males humanos («los grandes crímenes los perpetraron, casi siempre, célebres ignorantes»).[61] Rousseau responde en forma respetuosa y moderada aclarando sus puntos de vista («Si sólo los auténticos filósofos hubiesen reclamado el título de tales, la *Enciclopedia* no habría tenido perseguidores»).[62] En cualquier caso, la polémica entre ambos apenas se esboza, pero son dos modos distintos de entender la ilustración lo que está en juego. Más allá de las diferencias de tono, Voltaire es un ilustrado cientifista, ajeno a la autocrítica de las luces y al radicalismo social y político, así como a la sensibilidad religiosa de Rousseau, que tampoco compartían Diderot ni D'Alembert.

La obra de madurez

En 1756 —el libro noveno de las *Confesiones* da cuenta detallada de la peripecia— Rousseau obtuvo permiso de Madame d'Épinay para residir en una casa de campo de su propiedad, L'Ermitage, próxima al castillo de La Chevrette. Su voluntad era vivir en el campo, dedicado a escribir fuera de París, manteniéndose de las rentas de la ópera y de los escritos anteriores, y de su trabajo como copista de música. Diderot, Grimm y Paul Henri Thiry d'Holbach pensaban que el retiro era un error y un alejamiento de los problemas de la *Enciclopedia.* Al organizar su trabajo, Rousseau parecía pensar sobre todo en los materiales de lo que sería *El contrato social*: «De las diversas obras que tenía en construcción la que hacía más tiempo en que meditaba [...] y que me parecía debía poner el sello a mi reputación, era mis *Instituciones políticas*».[63] Tras una breve anotación sobre su

[60] Cito por la traducción castellana de S. Masó en J. J. Rousseau, *Escritos de combate*, 1980, pág. 636.

[61] *Ibid.*, pág. 638.

[62] DOFDH, pág. 205.

[63] OC, I, pág. 404.

tema, añade: «Aunque hacía ya cinco o seis años que trabajaba en esta obra, la tenía muy poco adelantada [...] y no había querido comunicar mi proyecto a nadie, ni aun a Diderot».[64] Con independencia de los avatares concretos que experimentó la redacción de esta obra hasta llegar a ser *El contrato social*, lo que parece claro es la importancia que Rousseau le atribuía dentro de su obra y lo prolongado del período de incubación, que le permitió acabar primero *Julia, o la nueva Eloísa*, e incluso el *Emilio*. A pesar de la erudición dedicada al tema, no es fácil fechar el trabajo de Rousseau en estas obras,[65] pero no hay duda de que el período de L'Ermitage fue decisivo en la escritura de *Julia, o la nueva Eloísa*, así como en la elaboración de las ideas que dieron forma a los otros dos libros.

Junto a esta gran efervescencia intelectual, la vida personal de Rousseau entra en un período de enfrentamientos, desencuentros y amor contrariado del que salió convencido de la existencia de una hostilidad generalizada contra él, que finalmente le condujo a esa enorme tarea de exculpación que son sus escritos autobiográficos. Dicho brevemente por él mismo:

> En la tempestad que me ha hundido, mis libros han servido de pretexto, pero era a mi persona a quien buscaban. Les importaba poco el autor, pero querían perder a Jean-Jacques; y el peor mal que se haya encontrado en mis escritos era el honor que podían darme. (OC, I, pág. 406.)

La escritura de *Julia, o la nueva Eloísa* duró dos años, y en ella Rousseau fabuló, meditó y dio forma a sus propios sentimientos, y a otros hipotéticos. La coincidencia de su relación con Sophie Lalive de Bellegarde, condesa d'Houdetot, con la escritura de la novela incita a que podamos ver en la obra una elaboración sublimada de los sentimientos de Rousseau. Él mismo nos dice que su relación con Thérèse es de otro tipo: «Jamás he sentido por ella la menor chispa de amor»;[66]

---

[64] *Ibid.*, pág. 405.

[65] En la «Introduction» a la edición crítica del *Emilio*, P. Burgelin, refiriéndose a la «Profesión de fe del vicario saboyano», expresa las dificultades de datación de los escritos de todo este período: «La gestación de este fragmento es difícil de seguir, pues de 1756 a 1760 Rousseau ha llevado a la vez su creación novelesca, su reflexión moral, política, pedagógica y religiosa, volviendo a copiar sin cesar sus manuscritos, utilizando varios a la vez» (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CXXXVI).

[66] OC, I, pág. 414.

después, en plena escritura de *Julia, o la nueva Eloísa* vuelve a encontrarse a Sophie d'Houdetot, amante de su amigo el marqués de Saint-Lambert, y narra el encuentro en estos términos:

> Ella vino, la vi, yo estaba ebrio de amor sin objeto; esta embriaguez fascinó mis ojos, y este objeto se fijó en ella; vi mi Julia en Madame d'Houdetot, y pronto no vi más que a Madame d'Houdetot pero revestida de todas las perfecciones con que acababa de adornar al ídolo de mi corazón. (OC, I, pág. 440.)

La proyección de lo literario sobre la realidad sin duda ayudó a ganar peso a los sentimientos en ambos campos y Rousseau vivió una historia más compleja, si cabe, que la que tuvo con Madame de Warens.

El éxito de *Julia, o la nueva Eloísa* fue enorme, según nos cuenta el libro undécimo de las *Confesiones*:

> Todo París estaba impaciente por ver esta novela; las librerías de la calle Saint-Jacques y la del Palais Royal estaban atestadas de gente que pedía noticias. Apareció al fin, y contra lo corriente, su éxito correspondió a la impaciencia con que había sido esperada. (OC, I, pág. 545.)

La sencillez de su factura, basada en tres personajes, a lo largo de seis partes, encierra, sin embargo, toda la variedad de reflexiones sobre el amor, el deseo, la separación que cabe imaginar, pero también acerca de moral, religión, formas de vida, que permite al propio Rousseau afirmar que «la profesión de fe de esta misma Eloísa moribunda es exactamente la misma que la del vicario saboyano».[67] No hay diferencias desde el punto de vista de la creencia religiosa expresada, pero el carácter detalladamente filosófico del *Emilio* reviste un carácter teórico que lo singulariza. La historia de Saint-Preux, preceptor de Julia d'Étange —con la que inicia una relación amorosa que atraviesa todo tipo de vicisitudes, hasta asumir la tarea de educar a los hijos varones de Julia tras la muerte de ésta—, se inscribe en una línea de literatura amorosa, con la que el propio Rousseau la relaciona: «No vacilo en colocar su cuarta parte al lado de *La princesa de Clèves*».[68] Pero la de

---

[67] *Ibid.*, pág. 407.

[68] Esta obra de la condesa de La Fayette, publicada en 1678, abre una línea continuada, entre otras, por *Pamela o la virtud recompensada* (1740), de Samuel Richardson.

Rousseau contiene una elaboración muy personal del tema del amor que, tras una inicial consumación con los avatares propios de un embarazo y un aborto, pasa a aceptar las conveniencias sociales: puesto que la distancia entre ambos amantes era socialmente insalvable, Saint-Preux huye; durante su larga ausencia Julia acepta un matrimonio de conveniencia con un hombre a quien no llega a amar, pero a quien dice en su lecho de muerte: «Créeme que, si doy valor a la vida, es por haberla pasado contigo».[69]

Rousseau da una versión positiva del matrimonio de conveniencia y de la fidelidad: el propio esposo se ausenta habiéndose reunido los antiguos amantes, confiando en un respeto que sale intacto de la prueba. La novela culmina cuando Julia, en su lecho de muerte, da testimonio de una religiosidad racional que ha presidido su vida y hace superfluos los arrepentimientos de última hora. La lección de Julia es ésta: «El empeño que los otros ponen en intentar prolongar sus vidas, yo lo pongo en gozar de la mía hasta el final; [...] he encontrado el arte de aumentar mi vida sin prolongarla. Existo, amo, soy amada, vivo, hasta en mi último suspiro».[70] Ese estoicismo religioso se extiende en Julia a la recapitulación de las relaciones importantes de su vida, en las que hace alabanza del amor, de la amistad, de la fidelidad matrimonial, del amor por la familia y, especialmente, de la misma sensibilidad que valora que el corazón no se endurezca ante las desgracias. Por encima de las conveniencias, en una última carta a Saint-Preux, entregada por su marido, y con su consentimiento, Julia exalta su propio sentimiento amoroso: «Este sentimiento, que ha permanecido a pesar mío, fue involuntario; no hay ningún menoscabo de mi inocencia [...]. Hice lo que debía hacer; la virtud permanece sin tacha, y el amor, sin remordimiento».[71] Ese sutil equilibrio entre deber y amor con que Rousseau cierra el libro tuvo que contribuir al éxito de una obra en la que aparecen los temas básicos de la moral de su autor y que, a la vez, encierra una alabanza a un amor al que no estaban tan próximos los usos sociales de la época.

El otro valor exaltado por Rousseau, junto al amor, era la amistad, que entre Julia y Madame d'Orbe alcanza extremos sublimes de concordancia. En plena escritura de estos pasajes, tampoco la realidad de

[69] OC, II, pág. 721. Para esta obra uso la traducción castellana de P. Ruiz Ortega en J. J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Madrid, Akal, 2007.
[70] OC, II, pág. 718.
[71] *Ibid.*, pág. 741.

las relaciones de Rousseau con sus amigos pudo estar más alejada de ese ideal. Ya su retiro en L'Ermitage había coincidido con las polémicas que siguieron a la aparición del v.° volumen de la *Enciclopedia*, y además de que sus amigos no consideraban saludable un encierro en el campo para un temperamento como el suyo, también pudieron entender ese retiro como una deserción de la batalla por la *Enciclopedia*. Su relación con Diderot empeoró por el impacto que le produjo encontrarse en su nuevo libro *Le fils naturel* con una frase por la que se sintió personalmente descalificado; «solamente el malvado está solo», decía Diderot. Rousseau se quejó a su amigo, que minimizó la cuestión como una diferencia de opinión entre ambos.

Sus relaciones con los demás personajes de la escena de L'Ermitage fueron asimismo delicadas; Madame d'Épinay mantenía relaciones con Grimm, y ambos comentaban en sus cartas las rarezas de Rousseau, que en general le eran toleradas, pero no por ello resultaban menos molestas. Los agravamientos temporales de la enfermedad de Rousseau (problemas de vejiga y fiebres concomitantes, atonía vesicular, hernia inguinal) lo postraban por temporadas y contribuían a agriar su carácter. Pero sobre todo, su relación con Sophie d'Houdetot le colocaba en un estado de ánimo agitadísimo y en una posición delicada respecto a su amigo Saint-Lambert, que era el amante oficial y la persona de la cual ella estaba enamorada. En tal entramado de roces y sospechas se produjeron los enfrentamientos por los que Rousseau abandonó L'Ermitage y, peor aún, por los que rompió con sus amigos y sintió que habían formado una especie de conjura contra él.

Madame d'Épinay pudo sentirse ofendida, tras tanta generosidad por su parte, por el hecho de que Rousseau se negara a acompañarla en un viaje a Ginebra; Grimm pudo excederse hablando en público de cartas de Rousseau; Diderot pudo darle el consejo que ya no podía seguir. Hay versiones contrapuestas en las memorias de Madame d'Épinay y en las de Rousseau; en todo caso, Rousseau abandonó L'Ermitage en diciembre de 1757 para instalarse con Thérèse en una casita en Montmorency. Lo grave es que entre sus amigos empezó a cundir la impresión de que Rousseau hacía locuras, y él consideró este clima hostil como una conjura contra su persona, que no hizo más que agravarse. En una última visita de Diderot para apaciguarlo, le dio a conocer cartas suyas a Sophie que alarmaron a Diderot sobre la salud anímica de Rousseau. Su falta de discreción sobre ellas provocó, parece, la ruptura definitiva. El libro décimo de las *Confesiones* acusa de conspirar contra él a Grimm, a Diderot y a Holbach.

Un producto afortunado de esta desgraciada historia, además de *Julia, o la nueva Eloísa* y el comienzo de la preparación de las grandes obras, son las *Cartas a Sofía (Cartas morales)*. Por la época de su elaboración, las *Cartas* participan de las ideas que se exponen en las grandes obras de Rousseau, pero su carácter privado, y el hecho de estar pensadas para ayudar a dirigir la propia conducta, separan los aspectos más íntimos de la experiencia moral de su autor, en la medida en que aún la cree compartible por cualquier persona con voluntad de autonomía. Saber vivir y cumplir con el deber que nos muestra la conciencia todavía no representan direcciones de acción difíciles de conciliar. La segunda de las cartas plantea el objetivo y el problema: «El objeto de la vida humana es la felicidad del hombre, pero ¿quién de nosotros sabe cómo acceder a ella?».[72] No hay regla estable que responda a esta pregunta ni en la razón ni en las pasiones; la debilidad de la primera y la volubilidad de las segundas nos lleva de un lado a otro, y «a falta de saber cómo hay que vivir, todos morimos sin haber vivido».[73] No hay respuesta única ni fácil a esa pregunta, como tampoco en el *Emilio* se encuentra una fórmula unívoca para determinar en qué consiste ser humano y cuáles son sus límites. Rousseau plantea el problema de la felicidad sin esa confianza que permite a las éticas antiguas asegurar que consiste en la realización de las cualidades esenciales del hombre. Estudiarse a sí mismo es el camino que Rousseau sugiere, sobre todo, para eludir errores que provienen de los demás, y para no cerrarse a la posibilidad de algún hallazgo en nuestro interior.

Ante la multiplicidad de escuelas filosóficas, en las que es posible encontrar defendida y rebatida cualquier tesis, el estudio que propone a Sophie:

> [...] no lleva las palabras a la boca sino los sentimientos al corazón. Liberándose a él, se da mayor confianza a la voz de la naturaleza que a la de la razón; sin hablar de la sabiduría y de la felicidad con tanto énfasis, interiormente uno se convierte en sabio por dentro y feliz para sí mismo. Tal es la filosofía en la que quiero instruiros. (OC, IV, pág. 1088.)

Y tal es también la filosofía en que el preceptor instruye a Emilio. La enseñanza de Rousseau pretende alejarse de la metafísica tanto como de la física, para centrarse en una enseñanza más práctica que teoré-

---

[72] OC, IV, pág. 1087.
[73] *Loc. cit.*

tica y, sobre todo, más apta para potenciar las posibilidades vitales de quien la aprende. Pero en cuanto quiere concretarlà, todos los intentos llevan a buscar una ciencia del hombre, que encuentre sus principios inscritos en el interior humano. En ello insiste desde el *Emilio* hasta las *Meditaciones* y, desde luego, también en estas cartas: la forma de salir de la duda es:

> [...] estudiándose a sí mismo, llevando la antorcha de la verdad al fondo de nuestra alma, examinando una vez todo lo que se piensa, todo lo que se cree, todo lo que se siente y todo lo que se debe pensar, sentir y creer para ser feliz tanto como la condición humana lo permite. (OC, IV, pág. 1087.)

Ése es el proyecto al que atienden no sólo los dos discursos, el *Emilio* y *El contrato social*, sino también, en otro registro, las *Confesiones* y las *Meditaciones*; ése es el proyecto que confiere unidad a la obra de Rousseau.

La pregunta por el hombre plantea un conjunto de problemas teóricos guiados por un proyecto práctico; hay, por ello, una indagación de hechos pero también y sobre todo una cuestión de legitimidad. No se trata sólo de averiguar cómo son los hombres sino también cómo habrían de ser para llegar a alcanzar lo mejor de sí mismos; por eso el *Emilio* no es un tratado acerca de la educación tal como se la impartía, sino tal como habría de ser para cumplir con el mejor rasgo del hombre: su perfectibilidad. Para tal proyecto, no puede encontrar hilo conductor alguno en la educación tal como se ejerce, y por eso no puede establecer pacto alguno con las prácticas establecidas. Como afirma a ese respecto en el prefacio, quienes eso objetan:

> [...] es como si me dijeran: proponed que se haga lo que se hace; o, al menos, proponed algún bien que se alíe con el mal existente. En ciertas materias, un proyecto así es mucho más quimérico que los míos; porque en esa mezcolanza el bien se echa a perder, y el mal no se cura. (OC, IV, pág. 243.)

Emilio ha de llegar a ser todo lo que pueda, de acuerdo con unas posibilidades cuyos límites no conoce de antemano, y ello no entraña tampoco una utopía positiva. No se trata de que proponga un modelo de ser humano plenamente realizado, de acuerdo con el cual haya que educar al niño. No se trata de eso, porque nadie sabe hasta dónde puede llegar un ser humano en general, y también porque se trata de

educar a individuos en particular, cada uno de los cuales tiene aspectos irreductibles a los demás. Por eso Rousseau propone una educación que remueve obstáculos, elude vicios y defectos y, sobre todo, deja operar a las potencialidades de desarrollo que cada ser humano encierra. Por eso el tutor tiene como primera obligación observar atentamente al niño, conocerlo, y actuar sólo para facilitarle ese desarrollo. En materia de educación no se trata ni de aceptar lo que hay, ni de inventar lo que debe haber, sino de permitir que crezca lo que en cada caso puede llegar a ser. Pero ese «llegar a ser» se refiere a las posibilidades de Emilio como ser humano; en ningún momento intentó el tutor hacer de él un sabio; coherente con la relación problemática que ha establecido en el primer discurso entre la ciencia y la virtud, la educación de Emilio no puede consistir en hacer de él «un doctor» o un erudito; apenas está presente la idea de que haya que formarle para el ejercicio de una profesión; en este terreno el tutor se limita a insistir en que Emilio ha de ser capaz de ganarse la vida por sí mismo en una profesión honorable, pero su educación no es una formación para la profesión, sino para el ejercicio de la humanidad autónoma.

Rousseau es muy consciente de que las condiciones y las situaciones sociales en que se ha de desarrollar la vida posterior de Emilio pueden ser muy distintas de las que se daban en los años de su educación: por eso insiste en no formar para el desempeño de un estado o una situación concretas, puesto que vivimos tiempos de cambio. La educación de Emilio tampoco lo prepara para competir con los demás, sino para ser él mismo. La idea de autonomía, que preside el proyecto entero de Rousseau, tiende a conseguir un tipo de hombre centrado en sí mismo, y muy alejado de dejarse guiar por el parecer de los otros. Veremos en detalle los problemas y los desarrollos filosóficos que de estos principios surgen en la segunda parte de este estudio introductorio, donde se expone más de cerca esta obra mayor de Rousseau.

Lo mismo haremos con *El contrato social*, obra en la que venía trabajando antes de decidirse a darle la forma de un tratado breve, a la vez que terminaba el *Emilio*. Rousseau había ido acumulando materiales para la redacción de una magna obra que había de llevar por título *Instituciones políticas*. Como ya hemos visto, en el libro noveno de las *Confesiones* dice que en 1756 «hacía ya cinco o seis años que trabajaba en esta obra»,[74] lo que deja clara la vinculación entre su problemática y la de los discursos, especialmente el segundo. Pero al

[74] OC, I, pág. 405.

igual que en el *Emilio* respecto a la educación, en este caso, respecto a la política, Rousseau se distancia de los estudios acerca de qué son y cómo funcionan de facto las instituciones políticas: no se trata de analizar las instituciones según el modelo de Montesquieu. Y también, por las mismas razones que en el *Emilio*, encontramos idéntico rechazo a construir una utopía social y política. Es interesante la forma en que presenta su enfoque del problema en las *Confesiones*:

> Había visto que todo dependía radicalmente de la política, y que de cualquier modo que se tomase, ningún pueblo sería otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le haría ser; así, esa gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía reducirse a esta otra: ¿Cuál es la naturaleza de gobierno propia para formar al pueblo más virtuoso, más ilustrado, más juicioso, mejor en fin, tomando esta palabra en su sentido más lato? (OC, I, págs. 404-405.)

La importancia radical de la política, el hecho de que «todo» dependiera de ella, ya había marcado el camino de los discursos, que partían de una fenomenología del mal social como provocado por la escisión entre «ser» y «parecer», entre comportamiento autónomo y comportamiento dependiente de otros hombres. Al indagar las causas de esta escisión, nos encontrábamos con la desigualdad social sancionada positivamente por la falta de libertad política; en definitiva, por la concepción de la soberanía como un atributo propio de las instituciones de poder que caracteriza su funcionamiento sobre pueblos desmoralizados e impotentes. Al analizar esta decadencia, Rousseau había encontrado el camino de salida en la ruptura de esa división de funciones entre poderosos y gobierno, de un lado, y sometidos o pueblo, del otro. Para que haya sociedad, y no mero agregado de hombres, es preciso entender que a una unidad política subyace un pacto tácito, que tiene como propósito generar la soberanía como un nuevo sujeto colectivo, que no puede cederla a unos pocos sin cancelar su pacto constituyente. El segundo discurso se aproxima a la idea central del pacto social, y la pregunta —que en el *Emilio* se plantea respecto al desarrollo del individuo particular— había de hallar su formulación política, porque en ésta se encuentra la raíz del problema. La misma dificultad que encontramos en el *Emilio* para caracterizar un individuo óptimo, la encontramos aquí para decir en qué consiste formar «al mejor pueblo»; el mismo rechazo del positivismo y del utopismo conduce a un camino original de establecer las

condiciones de posibilidad —las que expone la fórmula del contrato— para que llegue a desarrollarse un pueblo más virtuoso, sin que sepamos de antemano cómo habrá de ser. También veremos, en la segunda parte de esta Introducción, la concreción de esta propuesta.

Tras el éxito de *Julia, o la nueva Eloísa*, Rousseau se preparó para un nuevo retiro —bajo la protección de los duques de Luxembourg— en el que proyectaba continuar el *Diccionario de la música*, en el que había trabajado de modo intermitente, y otros escritos de menor importancia, entre los cuales menciona el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. En otoño de 1761 su enfermedad se agravó, y temió de nuevo por su vida; al parecer la retención de orina le produjo fenómenos de envenenamiento que le alteraron profundamente desde el punto de vista de su comportamiento, por el que luego se disculpó, especialmente con Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes, que, de un modo curioso, facilitaba la publicación del *Emilio* en Francia, a pesar de sus funciones de representante de una censura que Rousseau estaba eludiendo.

En medio de estos avatares, nos dice: «El *Contrato social* se imprimía con bastante rapidez. No así el *Emilio*».[75] Y en efecto, *El contrato social* se publicó en Amsterdam a principios de abril y se envió a Francia; a principios de mayo confiscaron el envío y se prohibió su entrada en Francia. La larga peripecia de la edición separada de las distintas partes del *Emilio* no permitió que la obra se pusiera a la venta hasta el 24 de mayo de 1762. Desde los primeros días el libro provocó el escándalo, y el 3 de junio fue secuestrado por la policía. Poco más tarde Rousseau, advertido de que iban a arrestarlo, abandonó Francia en dirección a Suiza. La valoración de la obra que Rousseau nos transmite es ésta:

> La publicación no obtuvo aquel estrépito de aplausos que seguían a todos mis escritos. Jamás publicación alguna obtuvo tantos elogios particulares, ni tan poca aprobación pública. Lo que de ella me dijeron, lo que me escribieron las personas más capaces de juzgarla, me confirmó que éste era el mejor de mis escritos y el más importante. (OC, I, pág. 573.)

La cadena de rechazos y condenas al *Emilio* continuó durante todo el verano de 1762: a comienzos de junio se quemaron ejemplares del libro en París y, más tarde, también en Ginebra, junto con *El contrato*

---

75 *Ibid.*, pág. 562.

social; en Ginebra asimismo se declaró proscrito a Rousseau, que mientras tanto se había acogido a la hospitalidad del principado de Neuchâtel, que dependía del rey de Prusia. También aquí se prohibieron sus libros, pero de momento no se molestó al autor. En agosto, el arzobispo de París, Christophe de Beaumont, condenó el *Emilio* en una pastoral, y ése fue el texto de que se valió Rousseau para contestar a las condenas suscitadas.

El período de la justificación

En la respuesta, Rousseau da muestra de estar convencido no sólo de la fuerza de sus razones, sino también de que lo habían condenado a causa de un complot político:

> ¿Habrá quien crea que si mi libro no hubiese sido denunciado al Parlamento vos le habríais atacado de todos modos? [...] Mi *Discurso sobre la desigualdad* circuló por vuestra diócesis, y no expedisteis mandamiento. Mi *Carta a D'Alembert* circuló por vuestra diócesis, y no expedisteis mandamiento. *La nueva Eloísa* circuló por vuestra diócesis, y tampoco expedisteis mandamiento. Sin embargo todos estos libros, que vos habéis leído, puesto que los juzgáis, respiraron las mismas máximas; idénticas maneras de pensar no están más disfrazadas en sus páginas. [...] ¿Por qué no dijisteis nada entonces? Monseñor, ¿os era menos querida vuestra grey? ¿Me leía menos? ¿Gustaba menos de mis libros? ¿Estaba menos expuesta al error? No; pero entonces no había jesuitas que proscribir. (OC, IV, pág. 993.)

La valoración que Rousseau hace de la situación es clara: el núcleo de su obra defiende las mismas ideas, y el éxito de público de *Julia, o la nueva Eloísa* les había dado una difusión mayor de la que cabe esperar de obras más teóricas como el *Emilio* y *El contrato social*; la causa de fondo de la condena hay que buscarla en la voluntad de compensar, ante determinados sectores católicos, el efecto negativo que pudo causar la expulsión de los jesuitas.

El otro lado de la conjura en que Rousseau creía era más difícil de objetivar. En realidad, la idea de que su conflicto con Diderot y Grimm había puesto en marcha un plan de hostilidades urdido contra su persona por parte del grupo del entorno de Holbach —esto es, de los enciclopedistas— va tomando cuerpo a lo largo de los años; es inci-

puente en el momento de los hechos, y empieza a haber testimonios en las *Confesiones* y en la *Carta a Christophe de Beaumont, arzobispo de París* que ahora analizamos; pero esa hipótesis se convirtió para Rousseau en una certeza cuando recibió otras muestras de hostilidad, incluso de Voltaire y, a partir de la condena, no sólo de autoridades católicas como Beaumont, sino de agrupaciones de protestantes, como la representada por el pastor de Montmoulin y los miembros de la «venerable clase de los pastores de Neuchâtel» —en la que a su llegada en 1763 había sido admitido y que dos años más tarde lo expulsaba—, y llegaron a estar detrás del episodio del apedreamiento de su domicilio, que le obligó a partir.

Hay, pues, una innegable serie de condenas, expulsiones y actos de hostilidad que, evocados en el libro duodécimo de las *Confesiones*, lo inducen a señalar un nuevo período en su vida marcado por ellos: «Aquí empieza el cúmulo de tinieblas en que hace ocho años me hallo sepultado, sin que de ninguna manera que haya intentado, me haya sido posible atravesar su espantosa oscuridad».[76] Pero esos acontecimientos van siendo interpretados por Rousseau en clave de una teoría del complot, que ha concertado a los enciclopedistas ateos con los cristianos ultramontanos, para atacarle tomando como pretexto la «Profesión de fe del vicario saboyano», pero en realidad por motivos personales difíciles de entender. Su certeza en ese complot se esboza en los primeros momentos, y escribe a Madame de Boufflers:

> Hay casi un arreglo con el partido filosófico para perseguirme concertadamente: los devotos abiertamente; los filósofos en secreto, por sus intrigas, siempre gimiendo en alto por mi suerte. El poeta Voltaire y el bufón Tronchin han interpretado admirablemente su papel en Ginebra y en Berna.[77]

La vivencia de esa persecución como incomprensible e injusta, y la necesidad de defenderse contra ella, en el presente y ante la posteridad, lleva a formulaciones cada vez más duras hasta llegar a los últimos textos de las *Meditaciones*, donde dice: «mientras que mi corazón abierto y confiado se expansionaba con amigos y hermanos, los trai-

[76] *Ibid.*, pág. 589.
[77] Carta de Rousseau a Madame de Boufflers, del 27 de julio de 1762, en OCC, pág. 383.

dores me enlazaban en silencio con redes forjadas en el fondo de los infiernos».[78] El tono no puede ser más tétrico y, a la vez, destaca la incomprensión de los motivos profundos, lo que sólo se entiende porque Rousseau se sentía perseguido por defender los principios más elevados, esos que formulaba el vicario saboyano y de cuya verdad estuvo cada vez más convencido.

La necesidad de denunciar la persecución, oponerse a ella y defender las propias ideas es uno de los motivos personales de la secuencia de los tres grandes textos autobiográficos de Rousseau: las *Confesiones*, los *Diálogos* y las *Meditaciones*. La respuesta a Beaumont encierra, sobre todo, la defensa de los principios que él piensa que han sido decisivos para la condena, en especial el del pecado original. Es significativo que se asocie a Rousseau con la defensa de la tesis de la bondad natural del hombre, cuando lo que defiende es que el estado de naturaleza es pre-moral y no ha lugar a caracterizarlo como un estado de bondad o de maldad (como hiciera Thomas Hobbes). Seguramente, más allá de la existencia de posibles fórmulas equívocas o imprecisas en el texto de Rousseau, su asociación a la defensa de la bondad originaria procede de su decidida oposición a la tesis del pecado original, que aún hoy molesta a los defensores del «mal radical». De hecho, Beaumont reprocha a Rousseau que, si no partimos de la existencia del mal en el hombre, no es posible formar, no ya cristianos, sino sencillamente hombres. Rousseau le responde con los dos tipos de argumentos, los religiosos y los filosóficos. Desde la primera perspectiva, le recuerda que el bautizo perdona el pecado original, luego no es preciso contar con él en la educación de un cristiano; desde la perspectiva racional, al postular un pecado original incurre en una argumentación circular:

> La causa del mal es según vos la naturaleza corrupta, pero esa corrupción misma es un mal cuya causa había que investigar. El hombre fue creado bueno; en eso creo que estamos de acuerdo los dos. Pero vos decís que es malo porque fue malo; y yo explico cómo llegó a ser malo. ¿Quién de nosotros os parece que se remonta mejor al principio? (OC, IV, pág. 940.)

Su propia explicación de la maldad remite a la teoría de la desigualdad expuesta en el segundo discurso, pero más allá de la formalidad

[78] Para la traducción castellana de las *Rêveries du promeneur solitaire* uso la versión de M. Gras Balaguer, 1976, pág. 49. OC, I, pág. 1019.

de los respectivos argumentos, el desacuerdo entre ambos es sustantivo. Beaumont es partidario de la tesis de que hay un mal en la raíz misma del ser humano y, para hacerle frente, necesita todos los recursos de una religión autoritaria. Rousseau, en cambio, piensa que el origen del mal reside en una determinada organización de la sociedad y que, por tanto, puede ser erradicado al modificar ésta. El Dios de Rousseau ha creado a un hombre potencialmente bueno, y para desarrollar esa potencia ha de formarse en el amor de sí, como Emilio, y vivir en un pueblo soberano, como el que caracteriza el contrato. Es en ese sentido —y no en el de una absurda bondad o maldad pre-social— que Rousseau hace de la rectificación del hombre —individual y social— el valor central de su proyecto. Rousseau estaba anunciando una religiosidad humanista en la que era difícil que se reconocieran los Beaumont y los Montmoulin, es decir, quienes veían en la religión el instrumento para domesticar a un hombre esencialmente malo.

En los primeros meses de 1763 se publicó y difundió la *Carta a Christophe de Beaumont, arzobispo de París.* Ginebra prohibió su reimpresión, y en mayo de 1763 Rousseau renunció a su derecho de ciudadanía. Con todo el coste personal posible, ponía en práctica el principio del *Emilio* según el cual el individuo ha de aceptar también a su grupo de pertenencia. Las *Cartas escritas desde la montaña* (1764), en las que replicaba al procurador Jean-Robert Tronchin —que había escrito unas *Cartas escritas desde la campiña* en las que defendía el sistema oligárquico de Ginebra—, le permiten volver a exponer sus ideas acerca de la religión civil y sobre las relaciones entre el gobierno y el pueblo. Su defensa del lugar esencial del libre examen, y del papel de la ley en la república, junto con la crítica de la sumisión de unos hombres a otros por avaricia, acaba de dejar claras las razones doctrinales de su conflicto.

En la enorme cantidad de escritos y panfletos que atacaban a Rousseau en este período, ocupa un lugar especial un folleto recibido al final de 1764, titulado *El sentimiento de los ciudadanos*, que, entre otras muchas acusaciones, le lanzaba la de haber abandonado a sus hijos en el hospicio. La reacción de Rousseau fue sospechar una indiscreción de Madame d'Épinay; en definitiva, de alguien que había tenido gran intimidad con él y a quien él se había confiado, y escribir una carta a su editor, A. M. Duchesne, al que remitió el folleto con el encargo de publicarlo en París, acompañado de sus propios comentarios en los que desmentía los hechos; así, cuando el texto le lanza la

siguiente acusación: «Arrastra con él, de aldea en aldea, a la infortunada a cuya madre hizo morir, y cuyos niños ha abandonado a la puerta de un hospital», Rousseau responde:

> La buena persona y generalmente estimada que me cuida en mis males y me consuela en mis aflicciones no es infortunada más que porque comparte la suerte de un hombre muy desgraciado; su madre está actualmente llena de vida y de buena salud, a pesar de su vejez. Yo no he abandonado ni hecho abandonar ningún niño en la puerta de ningún hospital ni en ninguna otra parte.[79]

Se acentuaba su sentimiento de persecución, y la mentira en torno a un tema que le afectaba tanto no dejaba de ser una respuesta moralmente incómoda. Guéhenno sitúa en este folleto —en realidad escrito por Voltaire— el verdadero detonante de la elaboración de las *Confesiones*.[80] A principios de 1765 empezó a tomar notas para la redacción de las *Confesiones*. De hecho, llama la atención la repetición de expresiones entre una carta enviada a Duclos y el comienzo de las *Confesiones*; sin entrar en detalles, Rousseau afirma que ataques como los recibidos le estimulan a escribir su autobiografía, a la que se refiere en estos términos: «Me pintaré tal como soy; el mal ofuscará casi siempre al bien; y, a pesar de eso, con dificultad creería que alguno de mis lectores se atreva a decir: yo soy mejor de lo que fue ese hombre».[81]

La primera mitad del libro está destinada a narrar los años en que, siendo un desconocido, fue razonablemente feliz. Se trata de mostrar al hombre de naturaleza que aún se percibía en el fondo de él, y de ganar al lector para la causa de su autenticidad, antes de entrar en episodios más problemáticos, para los que va a pedir idéntica capacidad de comprensión. No usa apenas documentación y recurre a su recuerdo, puesto que le importa mucho menos ser exacto que ser auténtico.

La hostilidad del pastor de Montmoulin y de la «venerable clase», que quiso examinar la ortodoxia de Rousseau —a lo que éste se negó—, acabó por hacer insostenible su situación en Neuchâtel; su casa de Môtiers fue objeto de diversos asaltos, se refugió en la isla de Saint-Pierre —que dependía de Berna—, y allí recibió la orden

79 OCC, pág. 521.
80 *Vid.* J. Guéhenno, 1990, pág. 481 y sigs.
81 OC, IV, pág. 525.

de abandonar las tierras de ese dominio. Tras su viaje, pasando por Basilea y Estrasburgo, obtuvo un pasaporte para atravesar Francia de camino hacia Inglaterra, donde David Hume lo esperaba.

La historia de su relación con Hume es la de una sucesión de desencuentros en la que el escocés actuó como anfitrión y punto de apoyo para conseguir una renta del rey. Por otra parte, el aislamiento y el agravamiento de la obsesión persecutoria de Rousseau —que suponía a Hume cómplice de Tronchin y de D'Alembert y, por tanto, aliado con sus enemigos para hundir su honra— convirtieron una amistad imposible en un enfrentamiento abierto.

Instalado en Wooton, cerca de Londres, Rousseau se consagró a la tarea de escribir lo que serían los seis primeros capítulos de las *Confesiones* (1766-1767), mientras se intensificaba su malestar con Hume. La historia la cuenta él mismo en una carta enviada a Hume desde Wooton fechada el 10 de julio de 1766. Adopta el artificio de hablar de Hume en tercera persona, como si quisiera tomarlo como testigo de su propia historia, y reconstruye, desde su punto de vista, la totalidad de lo sucedido desde que, estando en Estrasburgo, aceptó su invitación para buscar refugio en Inglaterra. Vale la pena analizar ese relato —aunque sólo sea de manera esquemática— porque muestra, más claramente que las *Confesiones*, el tipo de deriva vital en que se encontraba Rousseau, que a partir de aquí no hizo más que acentuarse.

Su narración oscila entre la descalificación más completa de Hume y la voluntad de contar «objetivamente» los hechos, incluso con sus puntos oscuros y sus posibilidades de interpretación diferente:

> Yo le hablaré con la misma franqueza que si usted fuese otro en quien yo tuviera toda la confianza que ya no tengo en usted. Yo le haré la historia de los movimientos de mi alma, y de lo que los ha producido, y nombrando al Sr. Hume en tercera persona, le haré juez a usted mismo de lo que debo pensar de él. (OC, IV, pág. 623.)

Quiere hacer a Hume juez de su propia conducta, y se propone la misma tarea que lleva a cabo en los escritos biográficos: hacer la historia de los movimientos de su alma. A partir de eso, relata agradecido la invitación a ir a Inglaterra, la oferta de obtener una pensión del rey y la búsqueda de un lugar tranquilo donde residir. Dicho eso, añade: «He ahí el momento tan deseado en que todos mis males debían acabar; no, ahí es donde comienzan, más crueles de lo que nun-

ca los habría experimentado».[82] A la vez, quita valor a los favores recibidos recordando que llevaba consigo su modesta renta y su notoriedad, que en Inglaterra era muy grande, hasta el punto de recibir ofertas de residencia de personas a las que Hume no conocía, como el señor Davenport, en cuya casa de campo residía. Y aquí hace balance de su deuda con Hume: «Todo lo que se ha hecho de bueno se hubiera hecho sin él, poco más o menos, igual, y quizá mejor; pero lo malo no se hubiera hecho en absoluto. Pues ¿por qué tengo enemigos en Inglaterra? ¿Por qué estos enemigos son precisamente los amigos del Sr. Hume? ¿Quién ha podido atraerme su hostilidad?».[83]

Más grave resulta el episodio de una falsa carta, que pretende ser del rey de Prusia, dirigida a Rousseau y «llena de la malignidad más cruel».[84] El episodio también pasa sin defensa de Hume, y se agrava cuando Rousseau tiene la certeza de que el autor es D'Alembert, amigo de Hume y «enemigo oculto» de Rousseau, y a la que Hume ha dado credibilidad. En ello sospecha un complot contra su honor presente ya desde el momento de la invitación a venir a Inglaterra. Acusa a Hume de leerle las cartas que recibe, de haber manipulado la oferta de una pensión por parte del rey y de mil otros asuntos. Rousseau acumula en la carta acusaciones basadas en una determinada manera de interpretar los acontecimientos, pero esa interpretación lleva a un punto de oscuridad central: la que existe sobre los motivos de quienes querrían deshonrarle, en este caso Hume y sus aliados. El propio Rousseau lo reconoce en este fragmento conclusivo:

> Una conducta semejante a la de usted no está en la naturaleza; es contradictoria y, sin embargo, me ha sido demostrada. ¡Un abismo en ambos lados! Perezco en uno o en el otro. [...] No me queda más que una palabra que decirle. Si usted es culpable, no me escriba más; sería inútil y seguro que usted no me engañará. Si usted es inocente, dígnese justificarse. (OC, IV, pág. 635.)

Rousseau juzga y condena; sin embargo, la reinterpretación del caso está siempre abierta, porque hay una cuestión indecidible, incomprensible, como la de los autores del complot que Rousseau analiza como juez de Jean-Jacques: sus motivos escapan a cualquier conjetu-

---

[82] *Ibid.*, pág. 624.
[83] *Loc. cit.*
[84] OC, IV, pág. 626.

ra racional y, en todo caso, a la capacidad de comprensión de la víctima. Patológica o no, ésta es la experiencia que Rousseau nos expone en sus escritos autobiográficos, junto con la voluntad de estudiar los movimientos de su alma.

Hume escribe a D'Holbach criticando la conducta de Rousseau, y finalmente compone un *Exposé succint de la contestation entre M. Hume et M. Rousseau*, con su versión de los hechos, que se publicó en París. Rousseau no respondió, pero se vio reforzado en sus obsesiones de persecución. Su aversión a la situación en que se encontraba, junto con el aislamiento de Thérèse, le hicieron tomar la resolución de volver a Francia en mayo de 1767; allí habría de vivir contando con la complicidad del príncipe de Conti, que le proporcionaba una residencia en Trie, la precaria tolerancia de las autoridades y la ayuda de un nombre falso; allí acabó el libro sexto de las *Confesiones*.

En París se vendía el *Diccionario de música* y se representaba su ópera *El adivino de la aldea*, y Rousseau acariciaba la idea de acercarse a París. Sus obsesiones regresaron, con una cierta pérdida de sentido de la realidad, en el caso de un sirviente que murió y que Rousseau estaba convencido de que había sido envenenado. Su aislamiento se le hacía insufrible y partió para Lyon, atravesando París. Visitó la tumba de Madame de Warens. En el viaje alternaba la mejoría con las recaídas en obsesiones persecutorias. Se instaló finalmente en Monquin, junto a los Alpes, e inició la escritura de la segunda parte de las *Confesiones*. Ya hemos visto que en ella anunciaba el relato de años tristes que siguieron a los de su brillante carrera, pero sobre todo la voluntad inicial de contribuir al conocimiento del hombre se convierte en la necesidad de hacer creer en su propia veracidad:

> Puedo cometer omisiones en los hechos, transposiciones, errores de fechas, pero no puedo equivocarme acerca de lo que he sentido, ni acerca de lo que mis sentimientos me han inducido a hacer; y he ahí de lo que se trata principalmente. El objeto propio de mis confesiones es volver comprensible mi interior del modo más exacto en todas las situaciones de mi vida. He prometido la historia de mi alma; y para escribirla fielmente no necesito otros recuerdos, me basta, como lo he hecho hasta aquí, con entrar dentro de mí mismo. (OC, I, pág. 278.)

Tal declaración no es suficiente para afirmar una ruptura de la primera parte con la segunda —la que quería mostrar «un hombre con toda

la verdad de la naturaleza»—,[85] pero sí para señalar un cambio de tono al proyectar un relato en que la exactitud de los hechos es menos importante que la veracidad sobre las motivaciones, que es lo único que puede desmentir a los malintencionados que le atribuyen motivos perversos; con todo, no es aún el escrito polémico contra los autores de un complot, como llegó a ser *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques*. Aquí todavía se trata de lograr la historia de un alma que está muy por encima de dimes y diretes sobre acciones concretas. El alma puede caer, y también elevarse, pero lo que importa es su trazado y la ley de su movimiento. Por eso nos encontramos ante una aportación clásica para el conocimiento de lo humano, y una aportación única a las capacidades expresivas del yo. Por decirlo con Maurice Blanchot:

> ¿En qué consiste, pues, su singularidad? En que no pretende relatar ni retratar su vida. Él quiere, mediante una narración, sin embargo histórica, poniéndose en contacto consigo mismo, revelar esa inmediatez cuyo incomparable sentimiento posee, exponerse enteramente a la luz, pasar a la luz y en la transparencia de la luz que es su íntimo origen. Ni san Agustín, ni Montaigne, ni los otros, intentaron nada semejante.[86]

Es también el cambio en la función del lenguaje lo que, según Michel Foucault, nos revela el tránsito de las *Confesiones* a los *Diálogos*. Pero antes de abordar este asunto es preciso decir algo acerca de lo que Jean Starobinski llama «la enfermedad de Rousseau». Es preciso tener presente la cautela que sugiere Starobinski, tras recordarnos el texto de E. Kretschmer:

> Se han emitido sobre él los más diversos veredictos dependiendo de las modas médicas y dependiendo de las operaciones literarias o moralizantes: degeneración, psicopatía, neurosis, paranoia, delirio de interpretación, perturbaciones cerebrales de origen urémico...[87]

La cautela es ésta: hay que tener presente que «el delirio de los últimos años de Rousseau no inventa nada nuevo: no hace sino exasperar hasta la obsesión un sentimiento que nunca ha estado ausente de su

---

85 OC, I, pág. 5.
86 M. Blanchot, «Rousseau», en VV.AA., 1972, pág. 51.
87 E. Kretschmer, *Der sensitive Beziehungswahn*, Berlín-Tubinga, Springer, 1918; citado por J. Starobinski, 1983, págs. 248-249.

conciencia»; esa exasperación, que se acentúa en las últimas obras, debe mantener la cautela incluso en ellas: «En los *Diálogos* y en las *Meditaciones* Rousseau no inventa nada que no haya pensado y expresado ya. Pero lo que varía es el sistema, las relaciones que las ideas mantienen o dejan de mantener entre ellas».[88] En todo caso, una variación «de sistema», de relaciones entre las ideas, no es poca cosa y no podemos pasarla por alto.

La obra está concebida, a pesar de las reiteraciones y el desorden que Rousseau reconoce, como tres diálogos entre un francés y Rousseau acerca de Jean-Jacques, que representa la figura pública del escritor acerca del cual se han dicho las peores cosas sin haber leído sus obras. «La forma del diálogo me ha parecido la más propia para discutir los pros y los contras, la he elegido por esta razón.»[89] «Jean-Jacques» es el apelativo que el público se ha acostumbrado a dar al autor como personaje público, y a éste es al que se juzga, como modo de intentar entender lo que con él sucede; el autor habla bajo el apellido «Rousseau», que lo convierte en personaje del diálogo. El «francés» representa al hombre medio de esa nacionalidad, que ha oído las acusaciones que «todo París, toda Francia, toda Europa» ha lanzado contra Jean-Jacques. No se trata ya de narrar la vida de éste, como en las *Confesiones*; se trata de intervenir en un juicio —Rousseau como juez de Jean-Jacques— que, de algún modo, ya se ha celebrado y fallado en contra por la opinión pública, con la esperanza puesta en la posteridad de un presente del que nada cabe esperar.

El planteamiento alcanza toda su tensión desde la introducción, en que el autor reconoce que no acaba de saber de qué se le acusa. El autor no entiende el por qué del complot que se le hace y, lo que es peor, no encuentra otra forma de romper el «silencio profundo» que escribir estos *Diálogos*. En esquema, en el primer diálogo los interlocutores no conocen personalmente a Jean-Jacques. Rousseau conoce sus obras, en cambio el francés no las ha leído, pero ha oído lo que se dice sobre él. En el segundo diálogo, Rousseau habla del hombre Jean-Jacques al que ha conocido. En el tercero, el francés ha leído las obras de Jean-Jacques, y ambos interlocutores valoran favorablemente la vida y las obras del personaje. La contraposición con las *Confesiones* ha sido muy bien captada por M. Foucault, quien, en su «Introducción» a los *Diálogos*, dice:

---

88 J. Starobinski, 1983, pág. 252.
89 OC, 1, pág. 663.

> El lenguaje de las *Confesiones* encuentra su morada filosófica (como el lenguaje melódico de la música) en la dimensión de lo original, es decir, en esa hipótesis que funda lo que aparece en el ser de la naturaleza. Los *Diálogos*, por el contrario, están construidos sobre una escritura vertical. El sujeto que habla, en ese lenguaje dispuesto, de estructura armónica es un sujeto disociado, superpuesto a sí mismo, con lagunas y que no puede hacerse presente más que por una especie de adición nunca acabada; como si apareciera en un punto de fuga que sólo una cierta convergencia permitiera señalar.[90]

Es posible conjeturar, como ha hecho su biógrafo J. Guéhenno, que, en el fondo, la motivación dominante en el Rousseau de las autojustificaciones es el sentimiento de culpa por el abandono de sus hijos y la subsiguiente ocultación, hasta que el folleto *El sentimiento de los ciudadanos* de Voltaire lo hiciera público[91] y le hiciera sentirse como un falso defensor de la virtud; también puede atribuirse a su religión natural, tan distinta del materialismo de los otros filósofos ilustrados, un factor de hostilidad intelectual que no desapareció nunca. Convencido de la propia inocencia y de la maldad de los otros, dice: «Resolví confiarme únicamente a la Providencia y poner en manos de ella sola la entera disposición del depósito que deseaba dejar en manos seguras».[92] Ni las autoridades, ni los coetáneos, ni la posteridad le parecen garantía suficiente. La idea de depositarlo en el altar mayor de Notre-Dame buscaba escapar a los enemigos y llamar la atención del rey, a cuyo conocimiento habría de llegar la historia. Rousseau meditó bien los detalles, precedió el paquete de una nota en la que contaba su desgracia y lo depositó el sábado 24 de febrero de 1776; encontró cerrada la verja del coro, cuya existencia no había notado antes, y dice:

> En el momento en que percibo esa verja se apoderó de mí un vértigo como un hombre que cae en una apoplejía, y ese vértigo fue seguido de una conmoción en todo mi ser, tal que no recuerdo haber experimentado nunca una parecida [...] en mi primer transporte creí ver concurrir al mismo cielo a la obra de iniquidad de los hombres. (OC, I, pág. 980.)

---

[90] M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, I, pág. 176. J. Guéhenno, 1990, págs. 477-482.

[91] J. Guéhenno, 1990, págs. 477-482.

[92] OC, I, pág. 978.

Este testimonio explica, mejor que cualquier narración, el estado anímico de Rousseau al dar a conocer su obra. Un intento más mundano de interesar a Condillac en la suerte de su escrito —y por tanto en la suya propia— no tuvo mayor éxito.

Ello nos lleva a la escritura de las *Meditaciones del paseante solitario*, que representan el último eslabón en la cadena de su escritura sobre sí mismo. Como dice Foucault, «las *Confesiones* querían trazar un camino de verdad simple entre los ruidos del mundo para hacerlos callar. Los *Diálogos* se esfuerzan en hacer nacer un lenguaje en el interior de un espacio donde todo se calla».[93] Cabría añadir que las *Meditaciones* presentan el lenguaje de la pasividad activa del yo. La identidad ya no se construye en el relato, ni se diluye en el diálogo; se deja presentar en los momentos discontinuos de una serie de experiencias estáticas. No es el yo activo que da sentido al ser del *Emilio*, ni siquiera el yo que se fragmenta para juzgarse. Es un yo que se deleita en experiencias cuya principal actividad es el dejarse ser.

Las *Confesiones* fueron parcialmente leídas en público en 1771. La escritura de los *Diálogos* duró de 1772 a 1776, y de su destino inmediato como obra acabamos de hablar: Rousseau llegó a pensar por un momento que ni el destinatario más elevado era seguro. Las *Meditaciones* —que empezó a escribir en el otoño de 1776 y quedaron con el décimo «paseo» inacabado, en 1778, apenas dos meses antes de su muerte— tienen la estructura de un monólogo. En ese sentido es muy justa la observación de Starobinski, que no ve la palabra del «diálogo» o de la «meditación» sometida a otro principio que el de la autenticidad:

> La sinceridad no implica ya una reflexión sobre sí mismo. No examina (como dice la fórmula consagrada) un yo preexistente que habría de expresar completamente, con una fidelidad descriptiva que mantuviese la distancia necesaria para juzgar [...]. La palabra auténtica se realiza en el abandono despreocupado al impulso inmediato.[94]

Y esto es más cierto de las *Meditaciones* que de los *Diálogos*. En éstos se debate, se refuta: es una obra de antagonismos que no pueden abandonar la dimensión de la verdad reflexiva, puesto que se trata de

---

[93] M. Foucault, 1994, I, pág. 180.
[94] J. Starobinski, 1983, pág. 245.

juzgar. Las *Meditaciones* están más allá de cualquier voluntad de combate. Desde su comienzo, los otros son «extraños, desconocidos, nulos en fin para mí puesto que así lo han querido. Pero yo, alejado de ellos y de todos, ¿qué soy?».[95] Ya no es el yo que realiza, juzga y compara; es el yo de la experiencia inmediata.

En efecto, la sensación que transmite, aun diciendo que «estas páginas [...] pueden ser consideradas como un apéndice de mis *Confesiones*»,[96] es que nada queda por confesar. Rousseau ha atravesado el límite de su desencuentro con los demás, y nada de lo que fue motivo principal en combates anteriores es capaz de suscitar el menor movimiento: «Nada tengo que alabarme como tampoco reprocharme; nada soy en adelante entre los hombres, y es todo lo que puedo ser al no tener ya con ellos ninguna relación real, ninguna verdadera sociedad».[97] Al abandono y al silencio ha seguido un desasimiento de toda relación real, y con razón ha de preguntarse en esa situación de qué hablamos cuando decimos «yo». Pero justo en esa incertidumbre se produce una actividad espiritual que es digna de «ser examinada y descrita», como los físicos hacen con el aire; la descripción nada tiene que ver con acciones propias de un sujeto, sino con un acontecer espontáneo. Es más, el examen de esos pensamientos y sentimientos se hará sin orden ni método, como si no se quisiera perturbar el movimiento de la espontaneidad, su registro. «Emprendo la misma tarea que Montaigne, pero con un fin opuesto al suyo: pues él escribía sus *Essais* para los demás, y yo sólo escribo mis fantasías para mí.»[98] Habría que preguntarse si no pretende Rousseau seguir a Montaigne haciendo del yo su física y su metafísica; es decir, si este registro de la espontaneidad ametódica no es su última contribución al conocimiento del hombre, justamente en una situación límite de su existencia; entendiendo que esa situación límite no es cognoscible como un objeto por un sujeto, sino expresable en un nuevo uso del lenguaje: aquel en que se le deja hacer espontáneamente. El décimo «paseo», que la muerte dejó inacabado, es justamente una evocación del encuentro «decisivo para toda mi vida» con Madame de Warens; la libertad de la evocación, la lejanía de los minuciosos relatos de las *Confesiones* sobre este tema, son muestra de la libertad con que deja

---

95 OC, I, pág. 995.
96 *Ibid.*, pág. 1000.
97 *Loc. cit.*
98 OC, I, pág. 1001.

venir los recuerdos, sin intención de justificarse, ni más propósito que exponer lo que da expresión a su sentimiento presente.

Su traslado a Ermonville, invitado por el marqués de Girardin, le proporcionó unas últimas semanas de tranquilidad, antes de morir el 2 de julio de 1778.

EL PENSAMIENTO COMO PROPUESTA: LA LEGITIMIDAD DEL SUJETO

> Aquel que, en el orden civil, quiere conservar la primacía de los sentimientos naturales, no sabe lo que quiere. (*Emilio*, vol. II de esta colección, pág. 13.)

Emilio o la educación es, con mucho, la obra más completa y acabada de Rousseau, y la que mayor impacto habría de tener en la historia del pensamiento. Como él mismo afirma en su carta al arzobispo de Beaumont, su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, su *Carta a D'Alembert* y *Julia, o la nueva Eloísa* «respiran las mismas máximas» que el *Emilio* y *El contrato social*, «y se ve en ellas la profesión de fe del autor expresada con menos reserva que la del vicario saboyano».[99] La afirmación de coherencia de pensamiento entre las obras citadas, que puede hacerse extensiva al primer discurso, autoriza a tratar la obra de Rousseau como ese todo coherente que tan claramente ve Kant cuando afirma:

> De este modo pueden conciliarse entre sí y con la razón aquellas afirmaciones de Rousseau, que en apariencia se contradicen, y que han sido a menudo mal entendidas. En su libro sobre *la influencia de las ciencias* y en el que se ocupa de la *desigualdad entre los hombres*, nos muestra con gran justeza la contradicción ineludible de la cultura con la naturaleza de la especie humana en su condición de especie *física*, en la que cada individuo tendría que alcanzar completamente su destino; pero en el *Emilio* y en *El contrato social* y en otros escritos trata de resolver de nuevo el grave problema: cómo tiene que proseguir la cultura para que se

[99] OC, IV, pág. 933. P. Burgelin ha subrayado la complementariedad de los respectivos puntos de vista de los discursos, el *Emilio* y las tesis de *El contrato social* en estos términos: «La edificación de Emilio, su reconocimiento del verdadero contrato social proponen la contrapartida positiva de las conclusiones del segundo *Discurso*» (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CIII).

> puedan desarrollar las disposiciones de la humanidad, considerada como especie moral, en forma congruente con su destino, de suerte que no se contradiga ya la especie natural. Contradicción de la cual [...] nacen todos los males que pesan sobre la vida humana y todos los vicios que la deshonran.[100]

Kant llega a prever una armonización entre naturaleza y cultura, en términos de segunda naturaleza, que pese a expresar la propia posición —que será la del idealismo alemán— no está muy alejada de la que ofrece Rousseau, en su elaboración más sistemática, cuando comienza afirmando que «es forzoso elegir entre formar a un hombre o a un ciudadano»,[101] pero acaba su obra con un resumen de *El contrato social* que Emilio ha de conocer para llegar a formar parte de «un cuerpo moral y colectivo».[102] Rousseau analiza a fondo el conflicto existente entre especie natural y especie moral, pero su énfasis en las contraposiciones no excluye su voluntad de buscar articulaciones posibles. Éste es uno de los grandes temas que recorre el *Emilio* de principio a fin. El problema de si la inserción en el orden civil es o no la finalidad de la educación de Emilio, o incluso el de si *El contrato social* da lugar a una sociedad de sujetos educados como Emilio, no es sólo una cuestión de compatibilidad entre las dos obras: es una cuestión interna acerca del significado del *Emilio*, lo cual plantea la conveniencia de trazar un breve bosquejo del recorrido de Emilio antes de profundizar en determinadas cuestiones centrales de su contenido.[103]

Por su propia estructura, el *Emilio* pone en juego el principio de que el orden cronológico de las etapas de la vida tiene valor como orden genético. Este paralelo —que tan gran eco tendrá en alguno proyectos metodológicos del idealismo alemán, e incluso en las «novelas de formación» del propio Goethe— confiere arquitectura a las fases vitales de Emilio como momentos de un proceso formativo úni-

[100] I. Kant, *Probable inicio de la historia humana*, 1786, en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, págs. 79-80.

[101] *Emilio*, vol. II, pág. 12.

[102] *El contrato social*, pág. 270.

[103] Como ha señalado Burgelin, la salida del estado de naturaleza parece tener distinto valor y sentido si nos referimos a los *Discursos* o al tránsito de Emilio a la sociedad del contrato: «Cierto, cuando se pasa de la atmósfera de los *Discursos* a la de *El contrato*, a menudo nos vemos sorprendidos por el cambio: en aquéllos, todo está en decadencia, en éste el paso de la naturaleza al estado civil parece, por el contrario, un progreso». (P. Burgelin, 1973, pág. 217.) Ello tiene que ver con el hecho de que los discursos plantean un diagnóstico, y *El contrato social* una propuesta.

co y ejemplar. Así, el primer libro recoge la vida de Emilio hasta los dos años de edad; el segundo le sigue hasta los doce años, desde que es capaz de andar y hasta la pubertad; el tercero cubre el período —para Rousseau muy delicado— que va de los doce a los quince años; el cuarto libro describe el paso a la edad adulta, de los quince a los veinte años, en que Emilio ha de dejar de ser tratado como un alumno y en el que ha de formar su cosmovisión a través de la «Profesión de fe del vicario saboyano». El quinto y último libro analiza la creación de vínculos afectivos y sociales por parte de Emilio, su aprendizaje del amor, de las instituciones civiles y de su inserción en los vínculos familiares y cívicos. Cada estadio es una propuesta original y una crítica de las prácticas comunes en su época. Pero ¿se trata de un tratado sobre la educación?

El *Emilio* combina, sin duda, su articulación de una de las propuestas educativas más influyentes desde la modernidad hasta ahora, con la forma de un relato novelesco en el que se crean las situaciones y los personajes precisos para poner en escena un drama teórico-formativo. Pero si atendemos a los contenidos así articulados, nos encontramos con la más completa exposición de la antropología de Rousseau, con su respuesta a la pregunta por el hombre como individuo y sus instituciones, por el funcionamiento de su conocimiento sensible, su racionalidad, su moralidad y sus vínculos sociales. Es posible afirmar que ningún sistema educativo puede eludir las grandes cuestiones acerca de qué es conocer y qué es el hombre, objeto de la formación, pero la vía educativa ha ofrecido a Rousseau un orden genético para secuenciar esas preguntas y encontrar criterios para darles respuesta. En ese sentido el *Emilio* contiene una filosofía del conocimiento, de la moral, de la sociedad y de la religión, sin excluir un tratamiento filosófico de los sentimientos.

El primer dilema que afronta la educación es saber para qué educamos a un hombre, si para sí mismo o para los demás.

> El hombre de la naturaleza lo es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que no tiene más relación que consigo mismo o con su semejante. El hombre civilizado es una unidad fraccionaria que determina el denominador y cuyo valor expresa su relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquellas que poseen el medio de desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para reemplazarla por otra relativa, y transportar el yo dentro de la unidad común. (*Emilio*, vol. II, págs. 12-13.)

Aunque Rousseau plantea el problema desde diferentes perspectivas, el dilema que afronta es éste, puesto que educar para sí mismo será, en última instancia, educar para la autonomía moral, y educar para los demás será la negación de los valores del individuo. El intento de simultanear ambos objetivos sería el fracaso de la educación, y para evitarlo, Rousseau secuencia en etapas distintas los dos objetivos: hasta la adolescencia, Emilio es un «hombre natural» para el cual el contexto social viene representado casi en exclusiva por su preceptor; ya adulto, antes de formar una familia propia, viaja para conocer distintas instituciones políticas y elegir el tipo de vínculo cívico más conveniente a su modo de ser. De este modo, la educación tiene un solo objetivo: educar para la vida: «el oficio que quiero enseñarle es el vivir. Cuando salga de mis manos, yo estoy de acuerdo, en que no será ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote; primeramente será hombre»,[104] lo cual determina, a la vez, el principal objeto de estudio de la obra: «la condición humana».[105]

La insistencia de Rousseau en el concepto de educación natural puede también conducir a confusión cuando se equipara a la «educación doméstica», o cuando, a la vez, se dan directrices como «observad la naturaleza y seguid el camino trazado por ella»;[106] el uso del término es confuso. Ganaremos en claridad si aceptamos que el uso a que más frecuentemente se atiene Rousseau es el que contrapone «hombre natural» a «hombre civil» y, en esa estela, define al primero: «Para ser algo, y para ser uno propio y siempre el mismo, importa decidir el partido que uno debe tomar, hacerlo resueltamente y seguirlo con firmeza».[107] De este modo, el hombre de naturaleza es el individuo que asume su condición de sujeto.

La autonomía como objetivo guía la propuesta de Rousseau desde el comienzo. Lo que Rousseau propone no es la mera libertad de indiferencia como rasgo propio del ser humano, ni simplemente evitarle las dependencias; la fidelidad a la libertad exige que el verdadero propósito de esa educación para la vida sea formar un sujeto capaz de dirigirse a sí mismo, como forma acabada de la libertad; así es cuando habla de tomar al alumno desde el momento del nacimiento y el otro extremo cronológico viene marcado por el momento en que «ya

[104] *Emilio*, vol. II, pág. 15.
[105] *Loc. cit.*
[106] *Emilio*, vol. II, pág. 22.
[107] *Ibid.*, vol. II, pág. 13.

hombre formado, se gobierne por sí mismo».[108] El adulto ha de ser, por tanto, el hombre autónomo. De esta manera, el propósito de la educación desde sus primeros momentos es preparar «desde lejos el reino de su libertad y el uso de sus fuerzas».[109]

Este ideal de libertad comporta que, en el proceso educativo, el tutor evite toda confrontación de voluntades entre él mismo y su alumno. En la primera edad, las negativas a lo que el niño quiere, cuando son necesarias, han de ser claras y absolutas, para evitar que encuentre vacilaciones mediante las cuales intente imponer su voluntad. Lo importante es que el niño no vea la negativa como el producto del arbitrio del otro, al que puede intentar oponer el propio. «Mientras que los niños no hallen resistencia más que en las cosas y jamás en las voluntades, ellos no serán iracundos ni coléricos y conservarán mejor la salud.»[110] Se trata de darles libertad sin darles dominio sobre los demás, y enseñarles a limitar sus deseos a sus fuerzas. Así se inicia el camino de una «educación natural» que «debe procurar que el hombre sea apto para todas las condiciones de la vida humana»,[111] sin limitarle a una sola.

Precisamente esa apertura a cualquier situación en la que pueda encontrarse, además de ser aconsejable por razones pragmáticas, es la que mejor refleja el hecho de que no podemos contar con una imagen modélica del ser humano a la que la educación pueda aproximarnos:

> Yo no sé que haya habido aún ningún filósofo tan atrevido que dijese: «He ahí el término donde el hombre puede llegar y del cual nunca podrá pasar». Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser; ninguno de nosotros ha medido la distancia que entre un hombre y otro puede mediar. (*Emilio*, vol. II, pág. 41.)

Aprender a ser hombre es, sobre todo, acceder a la dirección de sí mismo, en conformidad con las propias disposiciones naturales, y adaptarse a todas las situaciones en que podamos vernos colocados sin que quepa trazar un perfil concreto, con contenido, de lo que es un hombre perfecto. Educar para la libertad es aceptar el carácter relativamente formal del ideal de autonomía.

---

[108] *Ibid.*, pág. 26.
[109] *Ibid.*, pág. 42.
[110] *Ibid.*, pág. 46.
[111] *Ibid.*, pág. 28.

El libro segundo toma al niño a los dos años y lo deja cuando ya sabe leer y escribir, y ha sido instruido en la geometría, para desarrollar la imaginación tanto como el razonamiento, o en la música, sólo como entretenimiento. Se trata de desarrollar las disposiciones naturales y, en este estadio, sentar las primeras bases de la educación moral:

> Es en esta segunda evolución cuando empieza propiamente la vida del individuo; es entonces cuando él toma conciencia de sí mismo. La memoria extiende el sentimiento de la identidad sobre todos los momentos de su existencia; se vuelve verdaderamente uno, él mismo, y por consiguiente capaz de felicidad o de desgracia. Importa, pues, comenzar a considerarle aquí como un ser moral. (*Emilio*, vol. II, pág. 59.)

La identidad se construye en base a la memoria, y la conciencia de sí lo torna un individuo capaz de felicidad. En este período también aparece el amor de sí como condición del sujeto, y se introducen algunos valores sociales básicos como la justicia y la libertad. Pero todo ello supone la actividad del tutor entendida como «educación negativa», una consecuencia lógica del carácter formal del ideal de autonomía.

Por ser este período «el más peligroso tiempo de la vida humana», «la primera educación debe ser, pues, puramente negativa, la cual no consiste en enseñar ni la virtud ni la verdad, sino en librar de vicios el corazón y el espíritu del error».[112] Esa edad en que el niño ya es un ser moral, pero todavía no se guía por su propia razón, encierra el riesgo continuo de la heteronomía y del alejamiento del desarrollo «natural», que el tutor debe garantizar sin convertirse él mismo en una fuente de dependencia exterior. Se trata de llegar a ser uno mismo, y para ese objetivo no hay normas generales positivas. Rousseau recomienda al tutor que espíe a la naturaleza en ese alumno antes de intervenir: «espera que primero se muestre con toda libertad el germen de su carácter».[113] Ese respeto al desarrollo propio llega tan lejos como para afirmar que:

> La sola lección de moral que conviene a la infancia y la que más importancia tiene en todas las edades es la de no causar ningún mal a nadie. El mismo precepto de hacer el bien, cuando no está subordinado al otro, es peligroso, falso y contradictorio. (*Emilio*, vol. II, pág. 93.)

---

[112] *Ibid.*, pág. 78.
[113] *Ibid.*, pág. 79.

No es un bien aquello que tiene que imponerse desde fuera. Pero ¿qué es lo que delimita con tanta fuerza el espacio del sí mismo? En Rousseau la respuesta es clara: el amor de sí, guiado por la razón. El espacio de la razón en la educación es visto por Rousseau como el de un objetivo que ha de conseguirse, pero no como un instrumento. Rechaza la máxima de Locke según la cual hay que razonar con los niños, porque no es propio de ellos establecer los fundamentos racionales de los deberes de los hombres adultos. En el aprendizaje, la razón es el objetivo que debe lograrse como resultado del proceso, pero para dirigir al niño es más útil hacerle sentir la fuerza de la necesidad de las cosas y nunca la del capricho de los hombres, y ello «porque es natural en el hombre sufrir con paciencia la necesidad de las cosas, pero no la mala voluntad ajena».[114]

Sin embargo, su desarrollo moral ha de partir de sí mismo, y en este punto recurre Rousseau de nuevo al *amour de soi* (amor de sí). Veamos ahora la génesis y la estructura completa de un acto moral:

> Pongamos por máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano: no se halla en él un solo vicio que no se pueda averiguar cómo y por dónde se introdujo. La sola pasión natural en el hombre es el amor de sí mismo o el amor propio tomado en un sentido amplio. [...] Hasta que le guíe el amor propio, o sea la razón, es conveniente que un niño no haga nada porque le ven o le oyen, o sea con respecto a los demás, sino que debe actuar según los dictados de la naturaleza, y entonces no hará ningún acto que no sea bueno. (*Emilio*, vol. II, pág. 77.)

Este conciso párrafo nos lleva desde la tesis de la bondad natural a la de la autonomía racional, guiados por la pasión del amor propio. En el corazón humano no hay perversidad original porque ese momento es pre-moral, y la única maldad la pueden inducir las pasiones. La codicia, la ira y otras pasiones equivalentes sólo pueden haber sido incitadas desde el entorno —el sujeto de la pasión es receptivo—, y la maldad potencial de ese entorno ha sido eliminada por la situación peculiar de Emilio, cuyo ambiente está siempre matizado por el tutor. La tesis de que la maldad no es innata y proviene de las pasiones es central para el proyecto educativo que estamos analizando: sólo así cabe entender que la naturaleza sea una

[114] *Ibid.*, pág. 76.

buena guía para el desarrollo moral de Emilio, sin convertir a esa naturaleza en el caballo de batalla entre poderes negativos innatos, cuya admisión cambiaría por completo el sentido y valor del proyecto educativo, caso de que los tuviera.

El «amor de sí» es una «pasión natural» que va un paso más allá del instinto de conservación, puesto que es también un potencial de desarrollo que nos impulsa a elegir lo mejor para nosotros mismos; en principio es una pasión innata y, como tal, previa a la moralidad, que no se desarrolla sin ese impulso a preferir lo mejor y a identificarnos con esa preferencia.[115] En otros contextos Rousseau lo diferencia fuertemente del «amor propio», reservando este término para un sentimiento social por el que nos encontramos a nosotros mismos preferibles a los demás en rango, jerarquía o derecho de reconocimiento, y en estos casos es negativo; el amor propio sólo es positivo cuando se refiere exclusivamente a sí mismo y no encierra mecanismo de postergación de los demás.

Ha de aprender también Emilio a respetar la propiedad como «derecho del primer ocupante [contraído] por el trabajo»[116] y la justicia. Las lecciones que le instruyen en esos valores son totalmente prácticas: cuando Emilio siembra semillas en un campo y las ve arrancadas porque perjudican el crecimiento de lo que previamente había plantado el propietario, aprende a respetar el trabajo del otro, que tenía derecho previo, como querría que respetasen el suyo. Con todo esto, se puede afirmar que «estamos aquí en el mundo moral».[117]

El camino «natural» del hombre debe articular la máxima felicidad con la máxima libertad,[118] y aunque se haya observado, no sin

---

[115] P. Burgelin ha analizado con gran rigor el sentimiento del amor de sí, cuando es distinto del amor propio, como una forma de pensar el desarrollo humano sin alienación, aun cuando la palabra no es propiamente rousseauniana: «El sentido auténtico de la preferencia de sí es preferir ser sí mismo más que cualquier otro: el éxito de la educación de Emilio será el reconocimiento de que vale más ser Emilio, con la educación que lo ha hecho libre y autosuficiente, que ser otro, cualquiera que sea, que lo mejor es sentirse en su lugar en sí mismo, sin vagabundeo de la imaginación, en breve, sin alienación» (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*», en OC, IV, pág. CXVII). Aunque el término «alienación» no tendrá ese valor hasta los textos de Hegel, la dialéctica que Rousseau establece entre «verdadero ser» y «apariencia» en el comportamiento del hombre, hace plausible su utilización en este contexto.

[116] *Emilio*, vol. II, pág. 86.

[117] *Ibid.*, pág. 88.

[118] Como ha subrayado Burgelin, no hay oposición en Rousseau entre felicidad y libertad consideradas como fines de la educación: «En el centro de la educación

razón, cierta tendencia de Rousseau a una actitud estoica ante la naturaleza, el carácter empírico (y no autorrealizativo) de la felicidad y el lugar central que asigna a la libertad constituyen rasgos propios no asimilables al estoicismo. El concepto de felicidad alterna motivos estoicos, como el de no ir más allá de las propias facultades («un ser sensible en el cual las facultades fuesen iguales a los deseos sería un ser absolutamente feliz»),[119] o incluso de las propias fuerzas (la felicidad consiste en «poner en perfecta igualdad el poder y la voluntad»),[120] con el motivo empirista, proto-utilitarista, de maximizar el placer y minimizar el dolor («El más feliz es el que menos penas padece, y el más miserable es el que menos placeres disfruta»).[121] Pero esta reunión de temas eudaimonistas de distinto signo no encierra un problema por sí solo, puesto que la felicidad en Rousseau no funciona como fin último de la vida humana, ni comporta la máxima realización de las disposiciones esenciales propias. Del mismo modo que la educación ha de ser negativa —en buena medida porque no disponemos de un modelo único de humanidad excelente—, tampoco es posible determinar un concepto positivo de felicidad. Por ello Rousseau afirma: «La felicidad del hombre en este mundo no es otra cosa que un estado negativo; se la debe medir por la menor cantidad de males que se sufren».[122]

La mezcla de estoicismo y empirismo, así como el carácter negativo de la felicidad, sitúan a Rousseau en una posición que no es de extrañar que atrajera la atención de Kant:[123] no es en un ideal de ple-

pongamos esta máxima: "La felicidad de los niños así como la de los hombres consiste en el uso de su libertad". Su felicidad, cierto, pero también su honor es su tarea. Todo tratado de educación puede llamarse: del buen uso de la libertad» (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. XCIX).

[119] *Emilio*, vol. II, pág. 61.

[120] *Loc. cit.*

[121] *Loc. cit.*

[122] *Loc. cit.*

[123] La función de precursor de Kant, en aspectos centrales, de las posiciones de Rousseau ha sido señalada con todo énfasis por E. Cassirer, que muestra cómo, a pesar de la distancia metodológica existente entre ambos, «para él (Kant) Rousseau fue y siguió siendo siempre el autor que le llevó al ámbito de la ética tras despertarle del "sueño dogmático", quien le enfrentó a nuevas preguntas y le incitó a buscar nuevas soluciones» (E. Cassirer, 2007, pág. 188). En cuanto al tema que aquí tratamos, Cassirer indica: «Aun cuando como eudemonista se esforzó apasionadamente por hacer aflorar la dicha de la humanidad, con el tiempo hubo de reconocer cada vez con más claridad que tal esfuerzo era vano si antes no se garantizaban los derechos de la humanidad» (*Ibid.*, pág. 190).

nitud o felicidad donde podemos descansar al comprender y fomentar el proceso formativo del hombre, pues éste no puede ser un proceso que le lleve a alcanzar la propia definición esencial; el proceso de humanización sólo puede conducir al reino de la libertad racional. Pero este reino de la libertad ha de ser articulado por el hombre con el de la naturaleza: no se trata de salir del uno para ingresar en el otro, sino de ser capaz de articularlos en la propia vida: «El hombre es muy fuerte cuando está contento de ser lo que es, y es muy débil cuando quiere encumbrarse por encima de la humanidad».[124] Pero esa humanidad es una condición abierta y puede cumplirse de más de una manera, por lo que queda esencialmente constituida por la libertad que permanece, en cierta manera, a su vez, «naturalizada»:

> El único que actúa según su propia voluntad es el que para realizarla no precisa del auxilio ajeno, de donde se deduce que el más apreciable de los bienes no es la autoridad, sino la libertad. El hombre verdaderamente libre solamente quiere lo que puede y hace lo que le conviene. Ésta es mi máxima fundamental; trato de aplicarla a la infancia, y observaremos como se derivan de ella todas las reglas de la educación. (*Emilio*, vol. II, pág. 66.)

La indeterminación del modelo final hace que el máximo bien sea el uso de la libertad, en el contexto de voluntad y racionalidad que hemos señalado al caracterizar el tipo de ser humano que teoriza Rousseau. Y sólo así puede entenderse que se cambien los lugares tradicionales de estos principios al afirmar: «la felicidad de los niños, así como la de los hombres, consiste en el uso de su libertad».[125]

Tras un análisis de la educación de los diferentes sentidos, Rousseau aplaza a un estadio posterior la formación del llamado «sentido común». De un modo que puede parecer, visto hoy, esquemático, Rousseau intenta señalar los límites de cada etapa del desarrollo. En esta segunda en que nos encontramos, que llega hasta los doce años, los logros educativos concretos ya señalados (lectura, escritura, geometría, música, educación de los sentidos, educación del cuerpo) se acompañan del desarrollo de una primera etapa de la racionalidad que Rousseau denomina «razón sensitiva o pueril» y

---

[124] *Emilio*, vol. II, pág. 62.
[125] *Ibid.*, pág. 67.

que «consiste en formar ideas simples por el conjunto de muchas sensaciones».[126] Según Rousseau, «sus ideas son limitadas, pero limpias», y «si lee con menos perfección que otro niño en nuestros libros, lee mejor en el de la naturaleza».[127] Describe a un muchacho con más juicio que memoria, y que no está atado a formulismos ni a hábitos: «ni obra o habla sino como le es más cómodo».[128] Sus nociones morales son escasas y se refieren concretamente a su situación: sabe de libertad y de propiedad en la medida en que le conciernen, pero ignora el discurso de los deberes puesto que aún no es un miembro activo de la sociedad. Sin embargo, es competente en la acción: «Nunca emprenderá nada que exceda sus fuerzas, porque las tiene probadas y las sabe».[129] En este sentido, la educación de Emilio se centra en la capacitación para la acción. Como resume Rousseau: «ha llegado a la madurez de la infancia».[130]

El tercer libro cubre un período breve, de los trece a los quince años, que es la única etapa de su vida en que tiene más fuerzas de las que precisa, lo que plantea el problema de encauzarlas. Para este período Rousseau formula algunos de los principios que caracterizan la educación activa y para la vida, que establece que no haya «ningún otro libro que no sea el mundo, ninguna otra instrucción que los hechos».[131] No se trata de enseñar doctrinas, sino de enseñar a comprender y resolver por sí mismo; el objetivo del tutor ha de ser «que invente la ciencia y no que la aprenda»,[132] llevando de este modo la prioridad de la acción y del sí mismo del alumno a su punto más alto: el aprendizaje de lo que es universal. Habrá que combinar el análisis y la síntesis en el aprendizaje de las ciencias. Habrá que guiarle muy poco y dejar que descubra sus propios errores. No se instruye tanto en una materia como en el mismo modo de instruirse pertinente a ella. En la edad en que se encuentra el alumno hay que acelerar el aprendizaje, antes de que advengan las pasiones y el alumno no tenga atención sino para ellas. Pero no se trata de formar muchas ideas, sino «ideas justas»,[133] y de hacer avanzar la capacidad de juicio

[126] *Ibid.*, pág. 162.
[127] *Ibid.*, pág. 164.
[128] *Ibid.*, pág. 165.
[129] *Ibid.*, pág. 166.
[130] *Ibid.*, pág. 167.
[131] *Ibid.*, pág. 172.
[132] *Ibid.*, pág. 173.
[133] *Ibid.*, pág. 245.

y raciocinio. Para Rousseau, «no se trata de enseñarle las ciencias, sino de que se aficione a ellas y proporcionarle métodos para que las aprenda».[134] La profundización en el conocimiento de lo que nos rodea ha de seguirse de una vuelta a sí mismo que marca el movimiento de apropiación. Dado el énfasis que Rousseau pone en el aprender por sí mismo, valora por encima de otros rasgos el esfuerzo personal, e insiste en que ni las máquinas ni los instrumentos empleados en la investigación disminuyan el trabajo y la destreza del experimentador: «con métodos tan admirables para abreviar el estudio de las ciencias, necesitaríamos quien nos diera uno para poder aprenderlas con trabajo».[135] El aprendizaje ha de mantener la mente atenta y las manos activas en usos útiles. Es la formación del niño en lo útil la que le enseña a distinguir el trabajo del entretenimiento y a realizar tareas necesarias para evitar situaciones desagradables; por tanto, le enseña cierta capacidad de previsión. Sin embargo, «no se les debe presentar tan pronto aquello que tiene conexión con el orden moral y con el clima de la sociedad, puesto que no son capaces de entenderlo».[136] Tampoco debe usarse en este período la enseñanza meramente verbal, porque «la experiencia y el sentimiento son nuestros verdaderos maestros».[137] Por eso, en este estadio se le guía por la comprensión de la utilidad. El único libro a cuya lectura se induce a Emilio en este momento de su desarrollo es *Robinson Crusoe*, porque le ayudará a formar una idea de cuán importante es el punto de vista de la utilidad propia para ordenar los propios juicios. Las nociones que tienen que ver con la distribución del trabajo, el reparto de lo superfluo y las que son introducidas por las relaciones sociales no contribuirían, en este momento, a la formación de Emilio; al contrario, en la medida en que le harían ver «el precio de capricho en contradicción con el que resulta de la utilidad real»[138] confundirían las nociones y los valores en que se está formando hasta ahora. Aquí entra, para Rousseau, la diferencia entre el verdadero ser de las cosas (su utilidad real) y la apariencia («el precio de capricho»), y Emilio no está lo bastante formado para producir la crítica de la segunda en beneficio del primero; por eso es importante enseñarle «primero lo que son las cosas en sí mismas y

[134] *Ibid.*, págs. 177-178.
[135] *Ibid.*, pág. 184.
[136] *Ibid.*, págs. 185-186.
[137] *Ibid.*, pág. 186.
[138] *Ibid.*, pág. 196.

luego le enseñaréis lo que son a vuestro modo de ver».[139] Aprender a enfrentarse con la apariencia y con la opresión social requiere que el sujeto esté ya plenamente formado, y debe aplazarse hasta ese momento. La noción de ciertas relaciones sociales se va formando en Emilio cuando ve que puede ceder instrumentos que ha producido y no le son útiles a cambio de otros, útiles para él, producidos por otros. Es un germen de la división del trabajo según las disponibilidades y las necesidades de los que intercambian, sin que ello alcance mayor complejidad que la utilidad y el beneficio recíproco.

Emilio ha de poner su bien en el desarrollo de su verdadero ser, y no ser educado para un estado o posición social que, por su mutabilidad, le dejaría de servir al verse eventualmente situado en otra. Más allá del carácter convencional del orden social, Rousseau introduce la idea de que los cambios sociales acelerados tornan obsoleta la educación pensada para ocupar una posición:

> Confiáis en el orden actual de la sociedad y no reflexionáis que está sujeto a inevitables revoluciones, y no habéis previsto ni prevenido lo que puede tocarles a vuestros hijos. El pequeño se convierte en grande o viceversa, pobre el rico, vasallo el monarca. ¿Son tan raros los golpes de la fortuna que podáis creeros exentos de ellos? Nos vamos acercando al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. (*Emilio*, vol. II, pág. 206.)

Precisamente por eso se justifica doblemente la necesidad de una educación basada en el verdadero ser del hombre, versátil y en la que cada cual sea el guía racional de sí mismo. Pensando en el individuo formado para desempeñar un solo papel en la sociedad, y para ser guiado por la opinión común, Rousseau se pregunta: «¿Qué hará privado de todo ese opulento imbécil que ni de sí mismo sabe hacer uso y coloca su propio ser en lo que es ajeno de él?».[140] Por contraposición, «el hombre y el ciudadano, quienquiera que sea, no tiene otro caudal que dar a la sociedad que a sí propio».[141] Ésa es la idea que guía el ideal formativo de Emilio.[142]

---

[139] *Ibid.*, pág. 197.

[140] *Ibid.*, pág. 206.

[141] *Ibid.*, pág. 207.

[142] Esa idea es la que articula al hombre como individuo y como ciudadano, superando la contraposición que se hace en otros momentos. Como observa Burgelin, «la incompatibilidad del hombre y del ciudadano no es más que un desgraciado accidente histórico. En el desarrollo auténtico de su esencia, el

Esta aportación de sí mismo a la sociedad conlleva la obligación de devolver lo recibido de ella mediante el trabajo. El trabajo pasa de ser un deber o una exigencia a convertirse positivamente en un valor, con preferencia el trabajo de las manos, que nos acerca al estado de naturaleza;[143] junto a ello, el ideal de autosuficiencia que guía la educación de Emilio hará exclamar a Rousseau: «¡Aprende un oficio!».[144] El oficio elegido, en suma, ha de ser útil y fomentar la independencia, pero «es preciso que no requiera en las personas que lo ejerciten sentimientos odiosos e incompatibles con la humanidad».[145] Rousseau menciona a ese respecto oficios como el de verdugo o el de espía. El trabajo ha de ser honroso para la propia humanidad de quien lo ejerce, pasando a ser un elemento positivo de la propia autoestima; de ese modo contribuye Rousseau a configurar el papel del trabajo en la constitución de las identidades modernas. El enorme avance formativo de esta etapa puede expresarse de forma esquemática diciendo que «antes sólo sabía sentir, pero ahora juzga».[146] En este paso de la sensación al juicio consiste propiamente la inteligencia. En la concepción de Rousseau, la sensación y el sentimiento son pasivos, pero el juicio que los combina es activo; y en el juicio reside la verdad o el error. Lo que importa para conocer la verdad es establecer un sistema de comparaciones, y la capacidad de hacerlo da carácter al espíritu humano. Con este paso accede Emilio al pleno uso de la racionalidad, dado que «el arte de juzgar y el de raciocinar son exactamente lo mismo».[147] Y una vez más no se trata tanto de enseñarle a Emilio algunas verdades como de enseñarle el modo de alcanzarlas por sí mismo. Ha de saber incrementar de manera autónoma el conocimiento, pero siempre sabiendo «hallar el "para qué sirve" en todo cuanto haga, y el "por qué" en todo cuanto crea»;[148] es la concreción de un pro-

---

hombre debe reencontrar al ciudadano». (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CVI).

[143] Como ha subrayado Starobinski, en Rousseau «las modificaciones psicológicas no sobrevendrán más que después del empleo de los útiles. Cronológicamente, son el trabajo y la *actividad* instrumental los que preceden al desarrollo del juicio y de la reflexión» (J. Starobinski, 1983, pág. 39). De este modo, al obstáculo natural opone el hombre el trabajo, y esa actividad provoca la reflexión.

[144] *Emilio*, vol. II, pág. 208.

[145] *Ibid.*, pág. 210.

[146] *Ibid.*, pág. 217.

[147] *Ibid.*, pág. 222.

[148] *Ibid.*, pág. 223.

ceder intelectual creativo y crítico, bien fundado, que no se pierde en vanas especulaciones.

Junto a todas estas cualidades para el conocimiento, Emilio «ni siquiera sabe el nombre de la historia, ni lo que es la metafísica y la moral»,[149] pero es «laborioso, templado, sufrido, entero y animoso».[150] Ha aprendido a aceptar su destino, incluyendo la muerte. Como dice Rousseau, «hemos hecho un ser activo y pensador; para completar al hombre, sólo nos resta hacer un ser amante y sensible, es decir, perfeccionar la razón por el sentimiento».[151] De ello va a tratarse en el libro que sigue.

El libro cuarto es el más amplio, y seguramente uno de los más complejos, ricos e interesantes escritos en la producción total de Rousseau. En él va a conjugarse el proceso educativo de Emilio con la exposición más ordenada del conjunto de creencias del autor, su verdadera cosmovisión expuesta en la «Profesión de fe del vicario saboyano». El texto del capítulo comienza con una exhortación a saborear la vida y a llenar de contenido su tiempo siempre breve, en consonancia con el propósito antropológico del libro y con el proyecto de enseñar a «perfeccionar la razón por el sentimiento».[152] Contra cualquier ideal ascético, Rousseau proclama: «Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación, porque el intentar después destruirlas es una empresa tan vana como ridícula».[153] Rousseau se esfuerza por negar que haya oposición alguna entre Dios y nuestras pasiones, y a éstas las convierte incluso en la voz de Dios dentro de nosotros; no solamente Dios no se contradice a sí mismo prohibiendo unas pasiones que ha puesto en nuestra naturaleza, sino que «lo que Dios quiere que haga un hombre, no hace que otro hombre se lo diga; se lo dice él mismo, y lo escribe en lo más íntimo de su corazón»,[154] lo que haría superfluo que Dios hablase mediante una revelación hecha a un solo hombre, o a un solo pueblo, y da todo su

---

[149] *Loc. cit.*

[150] *Loc. cit.*

[151] *Emilio*, vol. II, pág. 217. Burgelin sistematiza el proceso evolutivo en tres etapas: «Una indicación del libro segundo nos permite designar como ser sensitivo y como ser activo las dos primeras estructuras que atraviesan la existencia. Si añadimos el ser sensible y razonable, tenemos la ley de los tres estados del crecimiento humano». (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CXIV.)

[152] *Emilio*, vol. II, pág. 217.

[153] *Ibid.*, pág. 226.

[154] *Loc. cit.*

peso al asentimiento que prestamos a las verdades en el fondo de nuestro corazón. No se trata de conceder idéntico valor a todas las pasiones, pero sí a aquellas que constituyen nuestra dotación natural:

> Nuestras pasiones naturales son muy limitadas, son instrumentos de nuestra libertad que coadyuvan a nuestra conservación; todas las que nos esclavizan y nos destruyen, no nos las da la naturaleza; nos las apropiamos nosotros en detrimento suyo. (*Emilio*, vol. II, pág. 227.)

Para conocer al ser humano importa determinar cuál es esa dotación de «pasiones naturales» y aprender el modo de evitar que se puedan volver contra nosotros. A pesar del calificativo «natural», Rousseau explica su génesis separando con claridad lo que hay en ellas de «instinto» y lo que hay de «intención». De hecho, nuestra humanidad parece comenzar con esa modulación del instinto por el sentimiento basado en la intención. De ese modo:

> [...] la fuente de nuestras pasiones, el origen y principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y mientras vive nunca le abandona, es el amor de sí mismo: pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, de la cual se derivan en cierto modo y a manera de modificaciones todas las demás. (*Emilio*, vol. II, pág. 227.)

Es, desde luego, una cualidad pre-social y pre-moral, pero cabe decir de ella que es «natural» y que su desarrollo adecuado es el que constituye al «hombre de naturaleza» sólo en el sentido de que es originaria de todas las demás, y no hay ninguna anterior a ella en el ser humano, porque el instinto que la precede es pre-humano; y así, no hay «hombre» propiamente hablando si no hay «intención» de perjudicar —incluso de perjudicarse— o de ser útil. Eso marca la dinámica propia de su desarrollo. Sólo las modificaciones externas del amor de sí pueden mudar su objetivo y hacerle ir contra su principio: «entonces se encuentra el hombre fuera de la naturaleza y se pone en contradicción consigo mismo».[155] Por eso la influencia exterior, si se convierte en dominio sobre el hombre (heteronomía), corrompe el desarrollo natural del ser humano que tiende desde el «amor de sí» a la dirección propia (autonomía). La bienquerencia se inicia con ese amor de sí que prolonga el instinto de conservación;

[155] *Emilio*, vol. II, pág. 227.

su desvío hacia otros objetivos depende de que su sentimiento de su relación con los otros «produce el de las obligaciones y preferencias. Entonces el niño se vuelve imperioso, celoso, engañador y vengativo».[156] La bienquerencia original no comporta ninguna comprensión ingenuamente angelista de la condición humana. La aparición del mal moral —y, con él, de la dimensión moral— es ineludible tan pronto se tiene conciencia del otro, y el amor de sí se ejerce comparativamente con los demás: «el amor propio que se compara, jamás está contento ni puede estarlo, puesto que como nos prefiere este afecto a los demás, también exige que nos prefieran los demás a ellos, lo cual no es posible».[157] El amor de sí se transforma entonces en amor propio, y con él vienen al mundo las pasiones rencorosas e irascibles. De ahí que, en el desarrollo moral, la bondad consista en restringir las necesidades y la comparación con los demás y, en cambio, la crueldad se genere en la mayor dependencia de las necesidades y de la opinión ajena.

De eso no se sigue que la sociabilidad sea mala, pero sí que es conflictiva. No obstante, sin ella no existe el conocimiento del hombre, que comienza justo en este estadio: «Cuando comienza a sentir su ser moral, precisa que se le estudie en sus relaciones con los hombres».[158] Este conocimiento del hombre que, según Rousseau, es la tarea de su vida entera, es su peculiar apropiación del decreto délfico «conócete a ti mismo». Es, desde luego, también la base para una ciencia del hombre, como ha señalado Lévi-Strauss, pero tiene una carga normativa y existencial que hace de ella una tarea que el individuo ha de seguir de por vida. La teoría del hombre de Rousseau se mueve entre estas dos dimensiones, presentes no sólo en los discursos, en el *Emilio* y en *El contrato social*, sino también en sus obras autobiográficas: *Confesiones*, *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques* y las *Meditaciones del paseante*

---

[156] *Ibid.*, pág. 228. V. Goldschmidt ha visto en este tema una valoración de la fuerza como causa del bien y de la debilidad como el principio de la maldad que aproxima a Rousseau a algunas tesis nietzscheanas: «De igual modo, la educación en esta edad no consiste en exponer al niño a "malas experiencias", sino en hacerle fuerte. Pues la debilidad, aliada al principio activo no es solamente, como en Hobbes, una excusa absolutoria; la debilidad (o, más bien, "el sentimiento de la propia debilidad") constituye en el niño una fuente posible del mal [...]. La comparación, aquí, se impone con la *Genealogía de la moral*: son los fuertes los que son "buenos", la "maldad" procede del "sentimiento de debilidad" que Rousseau ciertamente no denomina todavía resentimiento» (V. Goldschmidt, 1974, pág. 328).

[157] *Emilio*, vol. II, pág. 228.

[158] *Ibid.*, pág. 229.

solitario son, en buena medida, una elaboración de la propia existencia, pero no renuncian a contribuir a una ciencia del hombre. Como llega a decir Rousseau expresamente:

> Haré conmigo en algún aspecto las operaciones que hacen los físicos sobre el aire para conocer su estado cotidiano. Aplicaré el barómetro a mi alma, y estas operaciones, bien dirigidas y repetidas con frecuencia podrían procurarme resultados tan seguros como los suyos.[159]

Volviendo al desarrollo de Emilio, Rousseau enfatiza que del amor y del odio «nacen las primeras nociones del bien y del mal»,[160] y entramos en el orden moral propiamente dicho. Renuncia de inmediato al punto de vista teórico que podría llevarle a hacer «tratados de metafísica y moral [para centrarse en señalar] el orden y el progreso de nuestras sensaciones y conocimientos con relación a nuestra naturaleza»,[161] lo cual es una consecuencia de la tesis de que los predicados morales expresan sentimientos, producto a su vez de la evolución del amor de sí. No se trata de subvalorar el papel de la razón, pero sí de mostrar que los motivos morales llevan a obrar con una fuerza que depende de otras instancias más universales en el sujeto humano. Para Rousseau es esencial señalar que, al educar a Emilio, está formando un actor moral y no un espectador, y como tal, no basta con que sepa atender sus necesidades y vivir consigo mismo: «Para vivir en el mundo es indispensable que sepa tratar con los hombres»,[162] y a esa posición práctico-vital es a lo que se refiere lo dicho acerca de la moral como acción.

---

159 OC, I, págs. 100-101. Así entiende también P. Burgelin la coherencia profunda de la obra de Rousseau: «Edificar una verdadera ciencia del hombre, tal es el designio que va a formularse poco a poco en el espíritu de Rousseau» (P. Burgelin, 1973, pág. 28). Pero hay que aclarar, también con Burgelin, que no ha de entenderse ese proyecto en un sentido positivista, ni reduccionista de unos niveles a otros. «La ciencia del hombre, hacia la que convergen todas sus tentativas, va a esforzarse en captar a los hombres en su realidad total, en el seno de un mundo, en una situación dada. Esta totalidad implica no solamente las condiciones geográficas o fisiológicas, las formas sociales, sino también el universo de los valores, las aspiraciones morales, estéticas y religiosas en las que se revelan las estructuras ontológicas del mundo y del hombre, la complejidad infinita de las personalidades absolutamente libres» (P. Burgelin, 1973, pág. 29). Sólo así entendida, la expresión «ciencia del hombre» puede dar cabida a lo realizado en los *Discursos* y en las *Confesiones*, en *Emilio* y *El contrato social* o en las *Meditaciones*.

160 *Emilio*, vol. II, pág. 254.

161 *Ibid.*, pág. 225.

162 *Ibid.*, pág. 273.

En efecto la sociabilidad está en el punto de partida del conocimiento del hombre para Rousseau, porque la relación social está en la base del hecho de ser humano. Sólo un ser que no necesitase de nadie, como Dios, podría existir en soledad; el hombre está vinculado a los demás por sus necesidades y por sus afecciones. Necesitamos del otro pero, además, vemos en él a nuestro par en la capacidad de sufrimiento; son los límites de nuestra condición los que nos hacen sociables, y los que hemos de aceptar para no intentar exceder los límites de la humanidad. Para que el joven no sea orgulloso ni envidioso ha de aceptar la verdad de la propia condición y, basándose en ella, ser capaz de sentir piedad por el sufrimiento del otro, que es como él. Este reconocimiento afectivo de la realidad común destruye las falsas ideas y se convierte en base del vínculo social. Pero ese vínculo no es meramente afectivo: se basa en su capacidad de «comprender lo que siente».[163]

Rousseau establece la raíz del vínculo moral de humanidad en la capacidad que el tutor tiene de despertar en Emilio la piedad por el sufrimiento ajeno, en cuanto no es enteramente «ajeno», sino una posibilidad de experiencia propia. Como establece su «segunda máxima»: «Únicamente se compadecen en otro aquellos males de los cuales uno no se considera exento».[164] Basado en el sentimiento de esa humanidad común a ricos y pobres, poderosos y débiles, Rousseau saca las consecuencias universales de sus principios: «enseñad a vuestro alumno a amar a todos los hombres, hasta a los que lo desdeñen; [...]. Hombre, no deshonres al hombre».[165] Ésa es la culminación del desarrollo «natural» del amor de sí.

Pero Emilio ha de dar el paso de verse a sí mismo en comparación con los demás, y ver el puesto que ocupa entre ellos; al hacerlo, se excita el deseo de ser el primero, con lo que «se transforma el amor de sí en amor propio».[166] Esa valoración comparativa puede llevarle a sentir celos y envidia o, por el contrario, piedad y deseos benevolentes. Para que esa evolución siga el curso positivo, ha de formarse una idea del orden social y de los obstáculos que habrá de vencer para situarse dentro de él. Hasta aquí, su conocimiento del hombre ha puesto el énfasis en la igualdad; ahora corresponde hacerle ver las diferen-

[163] *Ibid.*, pág. 239.
[164] *Ibid.*, pág. 241.
[165] *Ibid.*, págs. 243-244.
[166] *Ibid.*, pág. 255.

cias, con lo que «aquí se le debe hacer conocer la medida de la desigualdad natural y civil y el cuadro de todo el orden social».[167] El orden moral se nos hace inseparable del orden político, y el fuerte contraste existente entre ambos se pone de manifiesto: para evitar que Emilio se corrompa, hay que obrar de modo que mientras en el orden moral es sujeto agente, podamos hacerle entender el orden cívico desde la posición de un observador. El tutor quiere:

> Que sepa que el hombre es naturalmente bueno, que lo sienta y juzgue de su prójimo por sí mismo pero que vea cómo la sociedad deprava y pervierte a los hombres, que encuentre en los prejuicios de ellos la causa de todos sus vicios, que tienda a estimar a cada individuo, pero que desprecie a la muchedumbre. (*Emilio*, vol. II, pág. 257.)

En suma, que vea el mal como el efecto de haber seguido la lógica de la apariencia que sigue a las pasiones negativas del amor propio, sin dejar de ver, tras esa máscara del orden civil, la bondad propia del amor de sí y el orden natural. Se trata de hacer adoptar a Emilio una posición crítica, no cínica.

Emilio, viendo como espectador las peripecias de los grandes personajes de la historia antigua, siente sucesivamente sorpresa, aflicción y toda clase de sentimientos que, comentados con su tutor, harán que «este ejercicio será para él un curso de filosofía práctica»,[168] más inteligible que si se le enseñara un sistema abstracto. El estudio de la condición humana, y del lugar que él ocupa en ella, adquirido por la lectura de Plutarco y eventualmente de las fábulas morales de La Fontaine, no debe dejar a Emilio ni en posición de mero espectador, ni tampoco llevarlo a intervenir en los asuntos públicos antes de tiempo. Debe inclinarse a hacer el bien a los demás, sin salirse de los deberes para consigo mismo. Pero tras lo aprendido a partir de la historia y de las fábulas, Rousseau nos recuerda que «no deben aprender en los libros lo que les puede enseñar la experiencia».[169] De este modo Emilio sigue siendo formado no como «hombre del hombre», sino como «hombre de naturaleza», siempre que entendamos debidamente lo que por ello hay que entender:

---

[167] *Loc. cit.*
[168] *Emilio*, vol. II, pág. 263.
[169] *Ibid.*, pág. 275.

> Si queremos formar el hombre de la naturaleza, no se trata de hacerle un salvaje y dejarlo relegado en lo enmarañado de la selva, sino que, metido en el torbellino social, no se deje arrastrar por las pasiones ni las opiniones de los hombres, que siempre vea por sus propios ojos y sienta por su corazón, y que no esté gobernado por ninguna otra autoridad que no sea la de su propia razón. (*Emilio*, vol. II, pág. 279.)

El hombre de naturaleza es, en suma, el individuo autónomo. A partir de ello es preciso plantearse qué visión del mundo y de la vida proporcionará el tutor a Emilio. Rousseau aborda la exposición de lo que en otros muchos textos reconoce que presenta su propia cosmovisión, como profesión de fe del vicario saboyano. El tema se introduce bajo la pregunta: ¿En qué religión educamos a Emilio?

La «Profesión de fe del vicario saboyano»

La hostilidad contra las «vanas especulaciones metafísicas», incluso las dudas que Rousseau expresa acerca de la filosofía misma, se refieren a la filosofía de escuela y a los pensadores que buscan la originalidad por mor de la notoriedad. Pero la reflexión en que Rousseau nos introduce mediante la exposición del vicario saboyano no sólo tiene carácter plenamente filosófico: se posiciona como tal en sus alusiones, directas e indirectas, al *Discurso del método* o a los *Essais* de Montaigne.

Las *Cartas morales* introducen una secuencia, preparatoria de la nueva búsqueda de la verdad,[170] que va de la duda ante la pluralidad de escuelas y creencias hasta el retiro, que escenifica una *epojé*, propio del movimiento del «comencemos por volvernos nosotros» en que el pensador reproduce en la práctica la tesis de que «la primera idea del hombre es separarlo de todo lo que no es él».[171] Veamos cómo escenifica Rousseau la posibilidad de un nuevo punto de partida para el pensamiento.

---

[170] P. Burgelin señala cinco temas importantes en la «Profesión de fe del vicario saboyano», que han sido anticipados en otros escritos de Rousseau: «En resumen, he aquí los temas abordados antes de la redacción del *Emilio*: 1. Dios y la naturaleza (carta a Voltaire). 2. La libertad del hombre (*La nueva Eloísa*, VI, 7 y 8). 3. La plegaria (*ibid.*). 4. La muerte y el más allá (*La nueva Eloísa*, VI, 11). 5. El protestantismo (*ibid.*; *Carta a D'Alembert*). 6. La conciencia moral (*Cartas morales*, V)». (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CXXXVII.)

[171] OC, IV, págs. 1112-1113.

El camino hacia el saber comienza por el desengaño respecto a las religiones positivas: «Había visto que la religión sólo servía de máscara al interés, y el culto sagrado de salvaguarda a la hipocresía»;[172] y respecto a los sistemas filosóficos:

> [...] consulté a los filósofos, examiné sus libros, estudié sus distintas opiniones, y los encontré arrogantes, afirmativos y dogmáticos hasta en su pretendido escepticismo; no ignoraban nada, no probaban nada, y se burlaban unos de otros; este punto común de todos me pareció el único en que tuviesen razón. (*Emilio*, vol. II, pág. 294.)

Las religiones y las filosofías, al aspirar cada una al monopolio de la verdad con exclusión de todas las demás, no hacen sino mostrar su verdadera aspiración al predominio y su vanidad. Orientarse ante tal círculo de opiniones exige una revisión de sus pretensiones y un acto de humildad.

La primera constatación de la que hay que partir es la de la propia ignorancia: «No sabemos nada —escribe Rousseau a Sofía—, no vemos nada, somos un tropel de ciegos arrojados a la aventura en este vasto universo. Cada uno de nosotros, al no percibir ningún objeto, se hace de todos una imagen fantástica, que toma luego como regla de lo verdadero».[173] Esa aceptación de ignorancia, esa humildad, no es una mera constatación de los propios límites, individuales y del hombre como tal, sino que es también, y quizá sobre todo, un estado de ánimo como el que caracteriza al «joven fugitivo» acogido por el eclesiástico y cuyo encuentro da pie a la profesión de fe realizada por el vicario. Es un estado de ánimo que incluye los efectos y la conciencia de una tradición llena de contradicciones («para creer en Dios era preciso renunciar a la razón que de él hemos recibido»)[174] y que nos exige una abstención de juicio *(epojé)* sobre las doctrinas que se nos han transmitido, para posibilitar el nuevo comienzo. Pero tanto la *epojé* como ese comienzo constituyen una experiencia intelectual y moral que afecta a la totalidad de la conciencia. El nuevo comienzo ha de ser existencial y no sólo intelectual. La situación previa se presenta como vitalmente insostenible, como la del joven fugitivo:

---

[172] *Emilio*, vol. II, pág. 288.
[173] OC, IV, pág. 1092.
[174] *Emilio*, vol. II, pág. 288.

> Hay un grado de embrutecimiento que priva de vida al alma, pues la voz interior no se deja oír de aquel que sólo piensa en mantenerse. Para preservar al infortunado joven de esta muerte moral, comenzó despertando en él el amor propio y la estimación de sí mismo. (*Emilio*, vol. II, pág. 289.)

Si pensamos en el nuevo comienzo que inicia el *Discurso del método*, la duda lleva a abandonar las enseñanzas intelectuales transmitidas (la elocuencia, las matemáticas, la filosofía, la medicina) y el examen, precedido de la duda, se aplicaba a las ciencias; pero las costumbres quedaban exoneradas de esta revisión, regidas por una «moral provisional» que constituye un alojamiento aceptable mientras se constituye el nuevo edificio filosófico. En el caso de Rousseau, en cambio, la suspensión del juicio afecta inseparablemente a las creencias y a la forma de vida, y el nuevo comienzo, más que una certeza intelectual, ha de ofrecer un ámbito propicio para la elaboración de las propias experiencias: «Hay que empezar por entrar en sí mismo para aprender a filosofar».[175]

Mediante textos tan distantes entre sí como los citados del *Emilio*, *Cartas morales* y *Meditaciones* hemos visto cómo Rousseau reitera el carácter existencial de la duda y de la búsqueda, y la necesidad para salir de ella de un nuevo conocimiento de lo humano. Averiguar algo más de la naturaleza de ese conocimiento nos exige adentrarnos en la «Profesión de fe del vicario saboyano».

Este texto, que aparece en un momento oportuno desde el punto de vista de la educación de Emilio —ha llegado a la edad de formar su propia concepción del mundo—, no se presenta motivado sólo por esa necesidad intelectual, sino también por la de mostrar al joven fugitivo —en el que Rousseau dice reconocerse a sí mismo en su juventud— el ejemplo de un hombre feliz, la imagen de una humanidad cumplida, en la medida en que eso es posible sin ingenuidad. El joven fugitivo deplora los «tristes cuadros» que nos presenta la existencia, y se pregunta en esta situación: «¿Quién es el que sabe ser feliz?», para encontrarse con la inesperada respuesta del vicario: «[...] el sacerdote respondió "Yo", en un tono que me chocó. "¿Vos feliz, con tan pocos bienes de fortuna, desterrado y perseguido, y sois feliz? Pues, ¿qué habéis hecho para serlo?" "Hijo mío, con mucho gusto te

175 OC, IV, pág. 1113.

lo diré"».[176] Ésa es la motivación que mueve al vicario a hacer su profesión de fe: la de mostrar un ejemplo de vida humana lograda en un mundo cuya crítica es capaz de hacer con toda lucidez. El vicario expone un ejemplo de visión del mundo propia de la modernidad, a través de sus convicciones intelectuales y vitales, convencido de su validez, sin pretensiones dogmáticas. El contrato pedagógico refuerza la prioridad de lo práctico de esta enseñanza, que aspira nada menos que a exponer «todo lo que pienso referente al destino del hombre y el verdadero valor de la vida».[177]

Esa prioridad de lo práctico, que no atenúa en absoluto la ambición teórica de la concepción del mundo que el vicario presenta, lleva a Rousseau a realizar lo que podemos considerar un giro pragmático del pensamiento. La expresión «giro pragmático» cuenta con apoyos entre los intérpretes de Rousseau, y para Pierre Burgelin es algo que debe precisarse si se refiere a la superioridad de la acción sobre el pensamiento.[178] Para caracterizar ese movimiento bastaría hablar de una prioridad de la práctica sobre la teoría, en un sentido próximo al de Kant, y ciertamente ésta es una buena caracterización de lo que hay en juego. Pero hay algo más en el pensamiento de Rousseau: la demarcación entre verdaderos problemas y seudoproblemas, la razón por la que no podemos permanecer en el escepticismo, la razón de fondo por la que aceptamos verdades respecto de las cuales el intelecto no puede ser concluyente, conducen siempre a la luz interior que me hace pronunciarme, si ello es necesario a las exigencias de la acción en cuya elaboración consiste mi vida. Veámoslo con detalle.

La primera apelación a la buena fe la realiza el vicario al enunciar las condiciones de aceptación de su discurso por el alumno. Hay un primer paso de rechazo de la filosofía de escuela que, sin embargo, no renuncia a caracterizar el propio discurso por la definición clásica de la filosofía: amor a la verdad: «yo no soy un gran filósofo, ni me interesa serlo. Pero tengo alguna vez buen sentido y siempre amé la

---

[176] *Emilio*, vol. II, pág. 291.

[177] *Ibid.*, pág. 292.

[178] En la consideración de Burgelin lo que más se acerca al pragmatismo en Rousseau es el primado del valor: «El sabio no se pierde en el laberinto de los razonamientos estériles, se contenta con buscar, con todo el cuidado posible, lo que contribuye a su bienestar físico, pero sobre todo moral: "No se trata de saber lo que es, sino solamente lo que es útil". Volvemos siempre al primado del valor» (P. Burgelin, 1973, pág. 110).

verdad».[179] Rousseau es sin duda consciente de estar proponiendo al lector que se embarque con él en un tipo de actividad filosófica alejada de lo habitual, y capaz de proponer criterios propios:

> Yo no quiero argumentar con vos ni menos tratar de convenceros; me es suficiente deciros todo lo que pienso con la sencillez de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi relato, que es lo único que os ruego. Si me equivoqué, no es que lo hiciese adrede y con malicia [...]. Si pienso bien, la razón es común a ambos y tenemos el mismo empeño en atenderla. ¿Por qué no tenéis que pensar lo mismo que yo? (*Emilio*, vol. II, pág. 292.)

Ése es el contrato que se pide para seguir conjuntamente una indagación filosófica: se renuncia a la persuasión retórica. Se trata de poner al otro en la posición de comprobar por sí mismo lo que se le transmite. Pero si esa comprobación apela al corazón y a la buena fe, ¿cómo entenderlo? Citando la parte segunda del *Emilio*, Burgelin nos recuerda que para Rousseau «la vía analítica es buena en geometría; en filosofía me parece que no vale nada».[180]

Pero eso no significa que la buena fe carezca de criterios: «La buena fe, así gratificada con un valor justificante, no es en efecto una simple complacencia respecto a sí mismo. Supone siempre una purificación del intelecto, el silencio de las pasiones y el desprecio de lo que se llama ordinariamente interés»;[181] el rechazo del particularismo, nombrado como interés, garantiza que la operación de aceptar la validez por buena fe puede ser realizada por todo hombre en general. En este caso no nos engañan ni las pasiones, ni la opinión. Si la apelación al corazón resulta, no obstante, ambigua, sin los extravíos mencionados no tiene por qué no coincidir entre dos hombres; un mayor grado de certeza intersubjetiva no es alcanzable en el resbaladizo territorio de cuestiones metafísicas en que nos encontramos. Y dadas todas esas condiciones, Rousseau no establece diferencias entre «pensar con la sencillez de mi corazón» y aceptar «sin malicia» la razón que nos es común. Con ello basta para un acuerdo intersubjetivo fundado en criterios que rigen la acción. «Conciencia» y «naturaleza bien ordenada» confluyen como fuente de normatividad, siempre que no se vean perturbadas por los prejuicios de otros o por

---

179 *Emilio*, vol. II, pág. 292.
180 P. Burgelin, 1973, pág. 110.
181 *Ibid.*, pág. 104.

la fuerza de los sentidos, hasta el punto de que educar consiste, en buena medida, en evitar la influencia de unos y otra.

La crisis vital del vicario, que a modo de *epojé* prepara el camino para el cambio de pensamiento y de forma de vida que va a seguir, se manifiesta en que «cada día perdía alguna de las opiniones en que me habían criado», y ello hasta el punto en que, según confiesa, «noté que poco a poco se iba oscureciendo en mi entendimiento la evidencia de los principios, hasta que, por último, reducido a no saber qué pensar, llegué al mismo caso en que vos os halláis».[182] La comparación con Descartes surge espontáneamente: «Estaba en aquellas disposiciones de incertidumbre y duda que exige Descartes para la investigación de la verdad».[183] Pero la duda en Rousseau, como hemos visto, no abarca sólo al «mar de opiniones humanas», sino también a las «tempestuosas pasiones»,[184] y constituye un estado en el que no podemos permanecer mucho tiempo, por la turbación y las ansiedades que comporta: «para el espíritu es violento el estado de duda acerca de las cosas que nos importa conocer».[185] Ni las iglesias ni los filósofos le ofrecen salida, lo que revela el orgullo pero, sobre todo, «la insuficiencia del espíritu humano».[186] El agnosticismo de Rousseau anticipa en más de un sentido al de Kant, con una diferencia importante entre ambos: no hay en Rousseau un modelo de saber que desempeñe la función que en la *Crítica de la razón pura* tienen la matemática y la física.[187] Para Rousseau es tan discutible la física de Newton como la de Descartes: ambas serán superadas, como sucede con los sistemas filosóficos. Basándose en la inviabilidad de las filosofías conocidas, como saber y como guía de conducta, concluye Rousseau, los límites especulativos del entendimiento humano nos obligan a buscar base sólida en otra dirección. El ámbito de nuestra ignorancia abarca las cuestiones fundamentales:

> No tenemos la medida de esta máquina inmensa, no podemos calcular sus relaciones, no conocemos ni sus primeras leyes, ni su causa final; nos

[182] *Emilio*, vol. II, págs. 293-294.
[183] *Ibid.*, pág. 294.
[184] *Loc. cit.*
[185] *Loc. cit.*
[186] *Emilio*, vol. II, pág. 295.
[187] Como subraya E. Cassirer, «un pensador como Kant disponía de unos *instrumentos conceptuales* muy distintos de los que Rousseau tuvo a su alcance. [...] Kant, sin perder de vista el valor del problema que ha planteado Rousseau, tiene que volver del revés el método de su consideración». (E. Cassirer, 2007, págs. 182-183.)

ignoramos a nosotros mismos y no conocemos ni nuestra naturaleza ni nuestro principio activo; apenas sabemos si el hombre es un ser simple o compuesto; por todas partes nos acosan impenetrables misterios, superiores a la región sensible; creemos tener inteligencia para penetrarlos y sólo tenemos imaginación. (*Emilio*, vol. II, pág. 295.)

Lo peor es que el hombre no acepta esta amenaza constitutiva con la honestidad que es precisa para no comprometerse con falsas doctrinas: prefiere creer cualquier cosa a no creer nada. El tema de la ignorancia no es accidental; lo que podemos llamar agnosticismo rousseauniano se repite en multitud de escritos (*vid.*, como ejemplo, la tercera de las *Cartas morales*). Y es ese agnosticismo el que decide, en el discurso del vicario, lo que he llamado el «giro pragmático»:

El primer fruto que obtuve de estas reflexiones fue aprender a marcar un límite a mis investigaciones sobre lo que me interesaba de una forma inmediata a vivir con sosiego en una profunda ignorancia de todo lo demás y a no sentir inquietud ante la duda, sino por las cosas que me importaba saber. (*Emilio*, vol. II, pág. 295.)

Esta primera regla establece un modo de proceder para toda reflexión válida que intenta establecer una distinción categorial entre «lo que me interesa», que señala lo que es relevante desde el punto de vista de la acción, y «todo lo demás», en lo que me es posible aceptar la ignorancia sin inquietarme. El primer asunto es, por tanto, establecer un criterio para discernir cuáles son «las cosas que me importaba saber»,[188] y son las cosas sobre las que mi acción es ineludible.

Aparece de inmediato, como segundo guía, la «luz interior», que me extraviará menos que las opiniones de los filósofos, «o bien mi error será mío».[189] Ese asentimiento interno señala un importante rasgo de lo que he llamado «giro pragmático»: el hecho que hace preferible que el error sea mío a que sea de otro pensador es su vinculación eficaz con la acción, además del valor moral de la autonomía. Preferir el error propio es preferir la autonomía, sin más, por cuanto nada está más vinculado a la acción eficaz que la propia creencia aceptada.

[188] *Emilio*, vol. II, pág. 295.
[189] *Ibid.*, pág. 296.

Rousseau articula estos principios en una formulación que ocupa el lugar de las cartesianas reglas del método, puesto que funcionan como criterio para el subsiguiente establecimiento de verdades:

> Llevando, pues, conmigo y como filosofía única el amor a la verdad, y por todo método una fácil y simple regla que me dispense de la vana sutileza de los argumentos, por esta regla vuelvo al examen de los conocimientos que me interesan, resuelto a admitir como evidentes a todos aquellos que en la sinceridad de mi corazón no pueda negar asentimiento, como verdaderos todos los que me parezca que necesariamente tienen conexión con estos primeros, y a dejar todos los demás en la incertidumbre, sin reprocharlos ni admitirlos, y sin atormentarme en aclararlos cuando no pueden conducir a nada práctico. (*Emilio*, vol. II, págs. 296-297.)

A partir de ahí intentará Rousseau determinar el yo, la materia y la causa primera. En apariencia el orden cartesiano conduce de las reglas a la demostración de existencia de las verdades inconmovibles por la duda; la similitud subraya las diferencias: aquí sólo cuenta el asentimiento a los «conocimientos que me interesan [...] y dejar todos los demás en la incertidumbre».[190] Es un criterio de adhesión a las verdades necesarias para la vida activa, que coexiste con un agnosticismo de fondo respecto a las cuestiones a las que no es imprescindible asentir ni negar.

La reiterada apelación a los límites del conocimiento tiene un aire de familia kantiano que, sin embargo, queda relativizado por el procedimiento de indagación: la introspección para conocer al sujeto limitado y la peculiar forma en que Rousseau trata el conocimiento físico al desarrollar su tratamiento de la materia.

Para aclarar los límites del conocimiento hay que analizar el yo. «Existo, y tengo sentidos por los cuales estoy conmovido. Ésta es la primera verdad que impresiona, y a la que estoy obligado a asentir.»[191] Una vez más, lo único que podemos dar por sentado, a lo que podemos asentir en la sinceridad de nuestro corazón, es la estricta afirmación del yo y de los sentidos, sin que sea posible responder a preguntas especulativas. La única verdad de la que no puedo prescindir es la que establece que «acontecen en mí mis sensaciones, ya que me hacen

[190] *Loc. cit.*

[191] *Emilio*, vol. II, pág. 297.

sentir mi existencia, pero su causa está fuera de mí».[192] Con ella estamos estableciendo lo que necesitamos saber sobre el yo y, a la vez, dando paso a una segunda verdad: la de que «también existen otros seres, eso es, los objetos de mis sensaciones».[193] A ello se añade que «a todo cuanto siento fuera de mí y que obra en mis sentidos, le doy el nombre de materia»,[194] con lo cual «ya estoy tan seguro de la existencia del universo como de la mía».[195]

Establecidas estas dos primeras verdades, procede Rousseau, por reflexión «sobre los objetos de mis sensaciones», a establecer las facultades que operan en nuestro conocimiento. «Percibir es sentir, comparar es juzgar.»[196] Por la primera, recibo la sensación de los objetos como separados; por el juicio, establezco relaciones. Este segundo paso es el que constituye lo característico del conocimiento: «la facultad que distingue el ser activo o inteligente consiste en poder dar un significado a la palabra "es"».[197] Esa cópula que permite la afirmación, o negación, de relaciones y diferencias no es objeto de sensación, sino de la actividad del entendimiento, y con él viene la posibilidad del error. Hay, pues, dos fuentes del conocimiento: la pasividad de la sensación y la actividad del juicio, y la segunda ha de restringirse a lo imprescindible, puesto que «la verdad está en las cosas y no en mi espíritu que las juzga, y cuanto menos pongo de mi parte en mis juicios, más seguro estoy de acercarme a la verdad».[198] La conexión entre sensaciones que la cópula establece no se reduce a sensación, pero no ha de alejarse de las sensaciones. Estas cuestiones hacen sonar el texto anticipadamente a Kant, pero la diferencia es importante cuando el límite del entendimiento intenta trazarse por una conjunción de motivos introspectivos (la lógica del asentimiento interior) y de criterios pragmáticos, sin apelación a la estructura sintáctica y semántica de las teorías cuyo alcance se limita.

De modo llamativamente similar trata Rousseau el problema del conocimiento del mundo físico. A pesar de su reconocimiento de la aportación realizada por el «gran Newton», Rousseau trata a la física del mismo modo que a la metafísica, y no reconoce mayor se-

---

[192] *Loc. cit.*
[193] *Loc. cit.*
[194] *Loc. cit.*
[195] *Loc. cit.*
[196] *Loc. cit.*
[197] *Emilio*, vol. II, pág. 298.
[198] *Ibid.*, pág. 299.

guridad epistémica a la primera que a la segunda. A diferencia de Kant, Rousseau no establece una demarcación esencial entre física y metafísica a la hora de descartar las vanas especulaciones, y piensa que el carácter histórico que arruina a la una, también acaba con la otra: «la simple física no nos es menos oscura que la metafísica y la moral».[199] Los límites del entendimiento afectan a la validez de ambas. Rousseau plantea, por tanto, la imposibilidad de validar mediante la sensación algunas nociones básicas tanto de la filosofía teórica como de la física: «En filosofía, sustancia, alma, cuerpo, eternidad, movimiento, libertad, necesidad, contingencia, etc., son otras tantas palabras que se emplean a cada minuto y que nunca nadie ha comprendido».[200] Los límites del entendimiento señalan el ámbito de la ignorancia con que hemos de vivir y que ha de ser abandonada sólo respecto a las cuestiones que importan, es decir, a las que tienen que ver con nuestro comportamiento. Esas exigencias de la acción llevan a Rousseau a establecer los tres principios, de los que extrae los «dogmas» o «artículos de fe».

«Las primeras causas del movimiento no existen en la materia [...]. Éste es mi primer principio. Creo que una voluntad mueve el universo y anima la materia. Éste es mi primer dogma o mi primer artículo de fe.»[201] Así, «sin voluntad no existe una verdadera acción»[202] es un principio; pero la afirmación «una voluntad mueve el universo»[203] es un artículo de fe. Podría pensarse que entendemos la diferencia: el principio está más cerca de lo sensible, sin ser reductible a ello; por así decirlo, el principio puede tomarse por una generalización física; el dogma es una afirmación metafísica que necesita el «asentimiento interior» para validarse. Pero el agnosticismo rousseauniano es más profundo de lo que a primera vista parece; mientras yo siento que muevo mi cuerpo por mi propia voluntad, lo cierto es que «tan imposible es concebir que mi voluntad mueve mi cuerpo como que mis sensaciones queden impresas en mi alma. No sé adivinar por qué ha parecido uno de estos misterios más fácil de explicar que el otro».[204] Por ello, el principio no es, en última instancia, conceptualmente más claro que el artículo de fe. ¿Cómo se justifica entonces que lo adopte-

[199] OC, IV, pág. 1096.
[200] *Loc. cit.*
[201] *Emilio*, vol. II, pág. 301.
[202] *Loc. cit.*
[203] *Loc. cit.*
[204] *Emilio*, vol. II, pág. 302.

mos como cierto? Rousseau no puede ser más explícito al respecto: porque evita el sinsentido, y lo hace sin violar principios empíricos ni racionales: «El dogma que acabo de establecer, en verdad que resulta oscuro, pero presenta un significado, y no tiene nada que repugne a la razón ni a la observación»;[205] y no puede decirse lo mismo de su contrario, el materialismo. La elección del dogma, sin ser una demostración, es una operación que cumple los requisitos: ofrece sentido a un ser como el hombre, que no puede actuar sino sobre la suposición de sentido, y no es contradictorio con los elementos de toda prueba posible (sentidos y razón), por lo que es preferible, a estos respectos, a la tesis contraria.

Con idénticos criterios adviene Rousseau al segundo de sus dogmas:

> Si la materia movida me demuestra una voluntad, la materia movida según ciertas leyes me demuestra una inteligencia. Éste es mi segundo artículo de fe. Obrar, comparar, escoger son las operaciones de un Ser activo y pensador; luego existe este ser. (*Emilio*, vol. II, pág. 303.)

Rousseau ve su huella en el orden del cosmos, por tanto, su dogma es compatible con el saber de los sentidos; en segundo lugar, aunque el orden del universo como totalidad nos es inaccesible, el orden particular le parece suficiente para la aquiescencia interior: «Comparemos los fines particulares, los medios, las relaciones coordinadas de todo género; luego escuchemos el sentimiento interno. ¿Qué entendimiento sano se puede negar a su testimonio?».[206] En último lugar, de nuevo la superioridad sobre la hipótesis contraria: «Me es imposible creer que la materia pasiva y muerta haya podido producir seres vivientes y sensitivos, que una fatalidad ciega haya podido producir seres inteligentes».[207] La reunión de los tres criterios hace exclamar a Rousseau: «Este ser que quiere y puede, este ser activo por sí mismo, este ser [...] yo le llamo Dios».[208]

---

205 *Loc. cit.*

206 *Emilio*, vol. II, pág. 304.

207 *Ibid.*, pág. 305.

208 *Ibid.*, págs. 305-306. Como ha señalado Cassirer, «ningún otro aspecto del pensamiento de Rousseau ha dado pie a interpretaciones tan dispares e incluso contradictorias como su doctrina de la religión» (E. Cassirer, 2007, pág. 211). De hecho, el conflicto de las interpretaciones ha proliferado en la historia de la recepción rousseauniana: «Durante su vida Rousseau fue considerado como un implacable opositor del dogma cristiano y, en cuanto deísta, enemigo de la fe. Como tal se vio perseguido por los poderes eclesiásticos y políticos. Tras su muerte se invirtió

Por mucho que, en algunos momentos, los argumentos recuerden las vías clásicas de la demostración de la existencia de Dios, Rousseau no apela a ellas; sabe bien que lo que propone es un artículo de fe cuya autoridad no es la de una demostración racional. No se trata sólo de que esté postulando como verdaderas suposiciones que no pueden ser demostradas porque «jamás los hombres dados a la metafísica descubrieron una verdad»;[209] se trata también de que nos resulta imposible afirmar nada acerca de la naturaleza de ese Dios que afirma como dogma. La afirmación de Dios separa a Rousseau en este punto del pensamiento de Voltaire, Diderot o D'Alembert, por señalar a los ilustrados más próximos; el estatuto de la creencia y la negación del conocimiento noemático de Dios lo acercan indudablemente a la posición de Kant, a cuyo mecanismo de «postulación» se pueden aproximar los criterios establecidos por Rousseau para considerar aceptables sus dogmas. Su lejanía respecto de las religiones positivas existentes da cuenta de la condena pública que sufrió, principalmente por el contenido de esta profesión de fe.[210]

Tras los dos primeros artículos de fe, la argumentación se dirige decididamente a abordar el problema que siempre pareció a Rousseau más urgente: el conocimiento del hombre y del puesto que éste ocupa en el mundo, lo que nos lleva en busca del tercer principio o artículo de fe. Ese puesto del hombre viene determinado por un hecho tan relevante como innegable: «Por mi inteligencia soy el

---

esta valoración: se le vio ante todo como el restaurador del sentimiento, frente al culto a la razón que predominó en el siglo XVIII, como aquel que había vuelto a descubrir el sentido específico de la religión, preservándola de su disolución y de su ocaso» (E. Cassirer, 2007, pág. 212). A pesar de las imprecisiones terminológicas de Rousseau, que unas veces se apoya en el instinto, o en el sentimiento interior, y otras en la conciencia, el sentido de su razonamiento puede entenderse, como lo hace Cassirer, como una religión de la libertad o, más precisamente, afirmando: «Esta fe no es otra que la "fe racional práctica" de Kant» (E. Cassirer, 2007, pág. 219).

[209] *Emilio*, vol. II, pág. 302.

[210] P. Burgelin prefiere, sin embargo, minimizar las diferencias entre esta afirmación religiosa, a pesar de que las religiones positivas no se reconozcan en ella, y las posiciones más comúnmente aceptadas por los otros ilustrados franceses: «Intelectualmente, la teología del vicario no se aleja de la que profesan muchos filósofos de su tiempo, un Voltaire por ejemplo, que marca sobre su ejemplar de *Emilio* su aprobación. La razón depura la religión de misterios inconcebibles, de lo maravilloso, de los prodigios. Sin duda, Rousseau da a veces a su texto un aspecto polémico, que acentúa a cada revisión, con su Helvetius en la mano, denunciando la sordera de los filósofos y lo absurdo de su materialismo» (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CXLII). Sin duda, una cosa es aceptar la crítica de los milagros, y otra, la tesis espiritualista y creacionista.

único que tiene inspección en el todo».[211] La voluntad añade a la inteligencia la capacidad de actuar sobre otros cuerpos y, juntos, hacen del hombre «el rey de la tierra que habita».[212] Lo que Rousseau busca es establecer una discontinuidad cualitativa entre el hombre y los animales. La capacidad de movimiento propio es la que, según Rousseau, no puede explicar el materialista; si entendemos que «el hombre es activo en sus juicios, que su entendimiento no es otra cosa que la potestad de comparar y juzgar, nos podremos dar cuenta de que la libertad es otra potestad semejante, o derivada de aquélla».[213] De ahí deriva el vicario su tercer principio, el que nos dice lo que es esencial en el ser humano: «el hombre es libre en sus acciones, y como tal, está animado por una sustancia inmaterial. Éste es mi tercer artículo de fe».[214] La misma dualidad que le ha permitido afirmar un ser inteligente creador de la materia y sus leyes, le permite ahora, a nivel antropológico, afirmar un ser humano compuesto de dos sustancias, cuerpo material y alma espiritual, que está también en la base de la dualidad entre lo pasivo y lo activo, el sentir y el pensar, la pasión y la inteligencia.

Tal como Rousseau lo ve, el espacio de la cultura humana, incluyendo la posibilidad del mal, no es capaz de romper sustancialmente el orden de la naturaleza cósmica, de la que forma parte; por eso entiende el concepto de naturaleza como una instancia normativa con la que el orden de lo humano ha de buscar conciliarse. El mal puede ser físico o moral, pero no puede ser metafísico: «En el hombre recae el mal que él hace sin que varíe en nada el sistema del mundo, y sin evitar que a despecho de sí mismo el género humano se conserve».[215]

---

[211] *Emilio*, vol. II, pág. 306.

[212] *Loc. cit.*

[213] *Emilio*, vol. II, pág. 310.

[214] *Loc. cit.*

[215] *Emilio*, vol. II, pág. 311. Alexis Philonenko ha visto esa posición según la cual el mal es desgracia, y procede de las opiniones de los demás como un elemento decisivo, y presente desde la iluminación de Vincennes: «Después de la lectura del *Mercure de France* [...] ha reconocido esta inversión de los signos: "Después de haber descubierto o creído descubrir en las falsas opiniones de los hombres la fuente de su miseria y de su maldad *(méchanceté)*, sentí que no había más que estas mismas opiniones que me hubieran hecho desgraciado a mí mismo, y que mis males y mis vicios me venían mucho más de mi situación que de mí mismo" (OC, I, pág. 1136). Estas pocas líneas son preciosas. Por una parte el problema es el de la desgracia *(malheure)*, por otra parte Rousseau afronta una soledad "dichosa", separándolo de sus semejantes en fin, ¿cómo no verlo? No es ya la *fuerza de las cosas* lo que pesa sobre Jean-Jacques, es la fuerza mucho más potente, pero tam-

Ello ofrece una comprensión del mal como una posibilidad de desorden humano inevitablemente inscrita en la estela de un bien mayor, que es la libertad; y ello hace que el problema crucial de la construcción de lo humano, en la educación del individuo o en el orden que establezca el contrato social, es la conciliación de la naturaleza que hay en el hombre con la libertad, o, en otros términos, de la felicidad como autorrealización con la justicia, en un mundo en que «el malo prospera y el justo vive oprimido».[216] Rousseau no sólo excluye la posibilidad de un mal metafísico, sino que incluso minimiza el mal físico: «el mal moral, no cabe duda, es obra nuestra, y el mal físico no sería nada sin nuestros vicios, que nos lo han hecho sensible».[217] Una cierta conformidad estoica con el sufrimiento físico y con la muerte, como modo de no sufrir siempre, bastaría para llevar una existencia aceptable. El modelo de la «sencillez primitiva» que vive «sin dolencias, casi como sin pasiones, ni prevé, ni siente la muerte»[218] marca, junto a la idea del «contento de sí mismo», la dirección en que ha de moverse el desarrollo humano, individual y colectivo, para alcanzar la dignidad de ser feliz en un mundo constituido por la cultura y la sociedad. Las apelaciones a la sencillez primitiva no suponen, como quiso entender Voltaire, una invitación a «andar a cuatro patas»; Rousseau no piensa que haya que renunciar a la sociedad, como no piensa que haya que renunciar a la libertad. El hombre es irreversiblemente libre y, por tanto, autor potencial del mal moral y del desorden social; las ideas de una humanidad sencilla que acepta las enfermedades y la muerte porque acepta la condición humana son un modo de hacer plausible la posibilidad de formar un ser humano individual, como Emilio, que acepte el mal físico y las pasiones y sepa actuar libremente para ser feliz y ciudadano de una sociedad justa. «Cuanto más me concentro, cuanto más me examino más claramente veo escritas estas palabras en mi alma: "Sé justo y serás feliz".»[219] Como es evidente para Rousseau que la ecuación entre justicia y felicidad no la encontramos en este mundo, necesita propugnar una

bién desconsoladora, de la verdad. "Me convertí en otro hombre" significa "Me convertí en el hombre de la verdad"» (A. Philonenko, 1984, págs. 14-15). La obra de Rousseau tendría como propósito encontrar la terapéutica necesaria para esa enfermedad.

[216] *Emilio*, vol. II, pág. 313.

[217] *Ibid.*, pág. 311.

[218] *Loc. cit.*

[219] *Emilio*, vol. II, pág. 312.

cierta forma de inmortalidad del alma como modo de hacer pensable un mundo en que felicidad y justicia puedan coincidir. Por supuesto que proponer la educación de los individuos como Emilio, o llegar a sociedades basadas en el contrato social, son otras tantas formas de aproximar justicia y felicidad *en este mundo*; la inmortalidad es la idea de un cumplimiento pleno. Pero como Rousseau mismo reconoce, ese cumplimiento, en la forma literal de la inmortalidad, no es plenamente concebible:

> Creo que el alma sobrevive al cuerpo lo suficiente para la conservación del orden, ¿y quién sabe si lo suficiente para que dure siempre? [...] No puedo razonar sobre ideas que no poseo. Lo que sé bien es que la identidad del «yo» solamente se prolonga por la memoria. (*Emilio*, vol. II, pág. 314.)

Las mismas dudas expresa sobre la existencia del infierno en la otra vida, o al hacer coincidir la felicidad con la mera pérdida de la parte material pasiva. Cuando Rousseau insiste en la imposibilidad de conocer la esencia de Dios, afirma que Dios ha «formado» el mundo, pero niega inteligibilidad a las nociones de «creación» y «eternidad».[220] Con todo ello propone una visión de las ideas religiosas próxima, pero distinta, a la que dan los dogmas de las religiones reveladas.

El sentido de los tres «dogmas de fe» consiste en dar fundamento —aun cuando intelectualmente sea tan inseguro— a las verdades que necesitamos para guiar nuestra conducta, esto es, a la moral. Y así procede Rousseau: «me falta indagar cuáles son las máximas de conducta que debo sacar».[221]

Siguiendo el método establecido, Rousseau no aspira a deducir las normas concretas de los principios generales; afirma encontrar las reglas «en lo interior de mi corazón grabadas con indelebles caracteres por la naturaleza». El «corazón» no es, sin embargo, una instancia arbitraria sino una estructura en la que concurren nuestro ser activo, la conciencia, y nuestro ser pasivo, las pasiones, y a través de la instancia activa habla la «naturaleza».[222] La fuente de nuestros errores reside en la aceptación de la voz de las pasiones como si representara a la naturaleza: la pasividad está hecha para obedecer y la actividad para mandar. Si actuamos de acuerdo con esta estructura, «la conciencia nunca

---

[220] *Ibid.*, pág. 316.
[221] *Ibid.*, pág. 317.
[222] *Loc. cit.*

nos engaña, puesto que es la verdadera guía del hombre, y en lo referente al alma viene a ser lo que es el instinto con respecto al cuerpo. Aquel que le sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse»;[223] de este modo, el corazón no es una instancia arbitraria, ni meramente afectiva, y Rousseau puede afirmar: «Toda la moralidad de nuestras acciones está en el juicio que nosotros nos formamos de ellas».[224] En el fondo del corazón, el juicio y la acción coinciden en el bien, y esa bondad natural expresa la voz de la naturaleza, la cual enuncia con toda claridad que «el primero de todos los cuidados es el de sí mismo». El «amor de sí», tan coherente con esa necesidad de promover la propia actividad como de obtener el «contento de sí» que puede hacernos felices, es bien distinto del «amor propio», que no se refiere a la naturaleza sino al lugar que ocupamos o deseamos ocupar dentro de la sociedad y, como tal, es moralmente dudoso. A ese amor de sí acompaña la «compasión de los infortunados». Pero antes de introducirlo, Rousseau muestra el carácter genuino de nuestro «entusiasmo de la virtud», de nuestro vínculo con los valores elevados:

> ¿Qué relación tiene este entusiasmo de la virtud con nuestro interés privado? ¿Por qué quisiera ser Catón, que despedaza sus entrañas, más que César victorioso? Quitad de nuestros corazones el amor de la belleza y quitáis todo el encanto de la vida. (*Emilio*, vol. II, pág. 319.)

Esa sensibilidad moral se basa en nuestra capacidad de comprometernos con todo lo humano, en última instancia con nuestra piedad. Cuando presenciamos la virtud de otro nos entusiasmamos, como cuando al ver el padecimiento ajeno nos compadecemos. Esos sentimientos muestran la base natural de nuestra moral. La naturaleza castiga al malvado con remordimientos, y el justo lleva la fuente de su serenidad dentro de sí mismo. Hacer de todos estos sentimientos otras tantas formas de expresión de la voz de la naturaleza en nosotros es la forma que tiene Rousseau de enfrentarse al relativismo moral. La pluralidad de morales en épocas y sociedades distintas no destruye el elemento común inscrito en nuestra naturaleza, el amor de sí y la compasión del otro:

---

[223] *Emilio*, vol. II, págs. 317-318.
[224] *Ibid.*, pág. 318.

> Tended la mirada por todas las naciones del mundo y recorred todas las historias; entre tantos cultos inhumanos y extravagantes, en medio de esta diversidad prodigiosa de costumbres y caracteres, en todas partes hallaréis las mismas ideas de justicia y honestidad, los mismos principios de moral y las mismas nociones del bien y del mal. (*Emilio*, vol. II, pág. 320.)

De ello concluye Rousseau que:

> Hay, pues, en el fondo de nuestras almas un principio innato de justicia y de virtud, conforme al cual juzgamos, a pesar de nuestras propias máximas, por buenas o malas las acciones nuestras y las de los demás, y a este principio yo doy el nombre de conciencia. (*Emilio*, vol. II, pág. 321.)

Son valores básicos y relativamente formales los que Rousseau propone como ejemplo de acuerdo entre épocas y culturas, pero como en el caso de Kant, el formalismo permite sostener un universalismo moral no incompatible con la pluralidad de morales materiales. Puede que «el hombre de bien» no sea despreciable en ninguna cultura, lo que no impide que sea caracterizado con rasgos empíricos muy diferentes de unas a otras. En cualquier caso, el universalismo moral[225] pasa a ser, sin duda, un ideal de la moral ilustrada que culminará en una idea de los derechos del hombre.

La diatriba de Rousseau contra el escepticismo moral monta su argumentación no tanto contra los razonamientos de los filósofos cuanto a favor de lo que a él le parece una forma de conducta viable; el vicario recuerda a su discípulo:

> No tengo intención de entrar aquí en discusiones metafísicas que exceden de mi capacidad y de la vuestra, y que en realidad a nada conducen. Ya os he dicho que no quería filosofar con vos, sino sólo ayudaros a que consultéis vuestro corazón. Cuando todos los filósofos del mundo demostrasen que estoy equivocado, si vos creéis que tengo razón, no necesito más. (*Emilio*, vol. II, pág. 322.)

---

[225] P. Burgelin ha subrayado el universalismo de la *confesión de fe* en estos términos: «Por personal que sea esta confesión de fe de un alma simple, se le debe conceder un valor universal: ¿Todos los hombres no tienen, poco más o menos, la misma inteligencia, la misma luz interior, en tanto que la sociedad no los ha desnaturalizado?» (P. Burgelin, «Introduction» a *Émile, ou De l'éducation*, en OC, IV, pág. CXLI).

En contra de lo que pueda parecer, Rousseau está invocando una validación universalista para su principio y no una mera corroboración particular de su discípulo. El pirronista moral tendría razón si sólo actuáramos desde criterios recibidos desde fuera y desde intereses particulares. Pero el entusiasmo moral, la admiración de Sócrates y de Catón muestran nuestra capacidad de comprometernos en una forma de conducta bella, con independencia de otros ejemplos y motivos mezquinos. El amor de sí no tiene por qué ser particularista y puede vincularse a ejemplos eximios, y eso es lo que hace posible que haya conducta moral. Si tales ejemplos existen, como los narran las *Vidas paralelas* de Plutarco, nuestra teoría del hombre —y la práctica pedagógica de producir un «hombre de naturaleza»— ha de explicar como un hecho posible la opción a favor de la moral.

Pero aclarar la afirmación del universalismo, que encuentra en cada hombre la raíz de determinados valores, exige a Rousseau distinguir entre «ideas adquiridas» y «sentimientos naturales». Los sentimientos naturales —anteriores a la inteligencia y, por tanto, a las ideas— son los que garantizan la base antropológica a la universalidad de la moral, más allá de diferencias de época y de cultura: «En lo que se refiere al individuo, estos afectos son el amor propio, el miedo al dolor, el horror a la muerte y el deseo de bienestar».[226] Se trata de sentimientos pre-morales, que después serán elaborados mediante ideas adquiridas y darán pie a la conciencia moral; la existencia en todo hombre de tales sentimientos es la que fundamenta la afirmación: «Hay, pues, en el fondo de nuestras almas un principio innato de justicia y de virtud».[227] Tales principios son las mencionadas disposiciones humanas que dan pie, en el ser racional y libre, a la moral como modo de preferencia de lo superior a lo inferior. Esos dispositivos que fundan la moral individual han de ampliarse para dar cabida a la sociabilidad, que completará el sistema moral. Pero importa dejar lo más claro posible a qué llama Rousseau «innato»: «Conocer el bien no es amarlo; en el hombre no es innato ese conocimiento, pero en el momento en que se hace conocer su razón, la conciencia le incita a que lo ame, y ese afecto sí que es innato».[228] Rousseau entiende que tal principio no es probado ni refutado según la argumentación, sino por introspección, en referencia «a los primeros sentimientos que

[226] *Emilio*, vol. II, pág. 322.
[227] *Ibid.*, pág. 321.
[228] *Ibid.*, pág. 322.

hallamos dentro de nosotros, ya que al cabo nos vuelve a ellos el estudio, cuando no nos ha descaminado».[229] Rousseau garantiza de este modo que «podemos ser hombres sin ser sabios», puesto que «nos habla la lengua de la naturaleza mientras que todo contribuye a que la olvidemos».[230] Esos sentimientos requieren ser reconocidos y elevados a principios de conducta, pero por fuertes que sean las condiciones adversas, mientras subsista un rastro de autorrespeto, el trasfondo de la moralidad subsiste:

> Si existiese un hombre tan miserable que no hubiese hecho nada en toda su vida, cuyo recuerdo le dejase contento de sí mismo y satisfecho de haber vivido, sería incapaz de conocerse nunca, y no habiendo sentido la bondad que conviene a su naturaleza, seguiría siendo malo y sería infeliz eternamente. (*Emilio*, vol. II, pág. 324.)

Sin el contento de sí (amor de sí) no hay conocimiento de sí mismo ni, por tanto, moral; el carácter natural del amor de sí garantiza la posibilidad de que atravesemos los obstáculos que las falsas opiniones y las pasiones oponen al sistema moral, pero hay una suerte de círculo hermenéutico en su conocimiento: obramos bien porque sabemos de nuestro amor de sí, y, a la vez, porque sabemos de éste y la satisfacción que produce reconocemos el saber de sí. Ésa es —junto a la piedad por el sufrimiento ajeno— la base antropológica que justifica el universalismo moral ilustrado que se defiende en el texto. El planteamiento adicional de que la conducta del agente moral atienda al todo y se dirija a él, en lugar de seguir la lógica particular de la parte que él mismo es, refuerza la voluntad de universalismo con la voluntad de totalidad como garantes del carácter moral de la acción del sujeto. La satisfacción específica de ese criterio de totalidad hace exclamar a Rousseau: «¿Qué felicidad hay más dulce que sentirse ordenado en un sistema en el cual todo está bien?».[231]

El vicario concluye su primera —y más larga— intervención hablando de la oración como conversación con el autor del universo, en la que no le pide nada porque entiende que lo que más importa, el obrar bien, depende de sí mismo. La segunda intervención —mucho más breve— del vicario tiene por tema el valor de las religiones reve-

---

229 *Ibid.*, pág. 323.
230 *Loc. cit.*
231 *Emilio*, vol. II, pág. 325.

ladas. Como hace notar quien le escucha, los sentimientos expuestos hasta ahora corresponden a la llamada «religión natural» o «teísmo». Las páginas que siguen son las que concitaron la condena que el *Emilio* recibió del Parlamento de París el 9 de junio de 1762, y el 19 de junio de 1762 del Pequeño Consejo de Ginebra. Rousseau escribe una brillante defensa de su posición en la *Carta a Christophe de Beaumont, arzobispo de París*, pero las consecuencias sobre su vida son tan negativas como nos cuenta el libro XII de las *Confesiones* (hemos tenido ya ocasión de hablar de ello en la primera parte de esta Introducción). Procede ahora que nos preguntemos: ¿qué es lo que resulta tan ofensivo en el tratamiento de las religiones reveladas? Desde el punto de vista de su contenido, y con independencia de que Voltaire hubiera podido sostener posiciones similares a ese respecto, lo cierto es que, para Rousseau, la religión natural basta tanto al individuo como a la sociedad, y el intento de ir más allá de los límites de la razón por parte de las religiones reveladas es tanto discutible en sí mismo, como fuente de intolerancias y conflictos.

> Desde que los pueblos quisieron que Dios hablase, cada uno le hizo hablar a su manera, y le hizo decir lo que él quiso. Si no hubiesen escuchado más que lo que Dios le dijo al corazón del hombre, sólo habría una religión en la tierra. (*Emilio*, vol. II, pág. 329.)

Las religiones reveladas resultan perjudiciales por cuanto pretenden ser el único camino de salvación, así como contener verdades que exceden a la razón gracias a que Dios ha hablado a alguien. Rousseau no puede aceptar ninguna de esas pretensiones. En lo referente a la segunda, porque para escuchar a Dios hemos de creer el testimonio de otros hombres, y Rousseau exclama: «¡Cuántos hombres entre Dios y yo!»,[232] y establece el principio: «para sujetar mi razón necesito razones»,[233] y de ello concluye:

> Contemplad a lo que se reducen vuestras pretendidas pruebas sobrenaturales, vuestros milagros y vuestras profecías. A creer todo esto sobre la palabra de otro y a sujetar a la autoridad de los hombres la autoridad de Dios que habla a mi razón. (*Emilio*, vol. II, págs. 336-337.)

[232] *Ibid.*, pág. 331.
[233] *Loc. cit.*

No menos tajante es la actitud ante la pretensión de un camino de salvación comunicado a unos hombres y no a otros, y que excluye, por tanto, a los nacidos antes de conocer la revelación, lo que es la inmensa mayoría del género humano. Además, el rechazo de Rousseau a la idea de pecado original está en el centro de las acusaciones que recibe, como lo está su renuncia a que Emilio aprenda religión antes de la adolescencia. Para Rousseau, la idea de pecado original contradice su tesis central de la bondad natural, como hemos visto en su respuesta a Beaumont. En cuanto a lo segundo, para Rousseau es claro que enseñar la religión a los niños es obligarles a repetir fórmulas que, para su inteligencia, carecen de sentido; y ello puede ser perjudicial por falta de respeto al orden evolutivo de la personalidad.

Con todo esto, Rousseau ha expresado su profesión de fe, en la medida en que es necesario tener una para llegar a ser un adulto formado como individuo pleno. Espera la tarea de introducir a Emilio en sus vínculos afectivos, familiares y sociales en general, sin poner en peligro la educación guiada por la naturaleza. En definitiva, Rousseau ha de hacer del hombre natural un miembro de la sociedad y un ciudadano útil, intentando salvar las contradicciones que al comienzo de la obra se señalaron entre ambos objetivos.

Precisamente aquí se produce una nueva inflexión en la educación de Emilio, cuando el preceptor ha de reconocerlo como adulto: «Todavía es vuestro discípulo, pero ya no es vuestro alumno, sino vuestro amigo; es un hombre y tratadle como tal».[234] El punto de inflexión consiste en un acto de reconocimiento. Antes lograba su obediencia usando con astucia sus deseos; ahora hay que contar con que «la razón, la amistad, la gratitud, mil afectos le hablan con un tono que no puede desconocer».[235] Sus sentimientos emanan del amor de sí, que lo entrega al preceptor y «todavía sólo es sensible a las pasiones de la naturaleza»;[236] pero empieza a tener sentimientos sociales y a comprender nociones abstractas de autoridad, ley y deber. No puede ser

---

[234] *Emilio*, vol. II, pág. 355. Como señala Philonenko, «lo esencial reside solamente en la identificación metafísica de Emilio y de su preceptor. Y esta identificación tan deseada no autoriza ya, desde que se ha cumplido, el menor comentario. Pero es preciso decirlo bien: el pasado trascendental de esta identificación implica al comienzo fuertes divergencias, de las que la principal es que el preceptor sabe —en el sentido más amplio del término— mientras que su alumno no sabe y no se sabe» (A. Philonenko, 1984, vol. III, pág. 97).

[235] *Emilio*, vol. II, pág. 355.

[236] *Loc. cit.*

mero hombre de naturaleza: ha de ser hombre social, sin llegar a ser completamente artificial, y éste es el sentido que va a tomar esa evolución que pasa por el enamoramiento y la familia para llegar a ciudadanía de la sociedad del contrato. Ésa va a ser la evolución de Emilio a partir de ahora.

La autonomía de Emilio marca el tránsito a un nuevo período de las relaciones con su tutor marcado por el reconocimiento de su autonomía.[237] Sin embargo, Rousseau duda: Emilio todavía necesita guía en el momento de ir trabando las relaciones propias de un adulto; en el momento de configurar la dirección de su propia sexualidad hasta llegar a la formación de una familia estable;[238] en el momento —posterior— de afrontar los vínculos cívicos que han de definir la vida social que él acepta como propia.

La relación con el tutor se ve re-definida: desde la libertad, por costumbre y por lealtad, Emilio devuelve al tutor la autoridad necesaria para guiarle en estos difíciles trances en que se ve envuelto, y en los que necesita orientación y consejo. Esta nueva aceptación voluntaria de la autoridad del tutor es otra forma del desarrollo del amor de sí, y en ello Emilio es del todo diferente a los jóvenes de su edad, educados con criterios distintos.

La autoridad recobrada por el tutor va a intentar que no se produzca un choque «entre los derechos de la naturaleza y las leyes sociales».[239] La complicidad —intelectual y moral— de Emilio en la nueva fase es indispensable, y el objetivo es retardar lo más posible la práctica de la sexualidad, hasta que pueda coincidir el deseo con el amor y, con ello, se dé la concordancia precisa entre la naturaleza, las condiciones afectivas y las condiciones institucionales para el

[237] El concepto de reconocimiento, aunque de factura hegeliana, tiene en este lugar un precedente claro que lo convierte en la noción precisa. Así lo ve también Philonenko: «Educar significa conducir la conciencia ignorante hasta el nivel del maestro, de tal suerte que el *reconocimiento* entre dos espíritus, al fin iguales, se opera, no viendo ya el maestro en la otra conciencia un simple alumno, sino un nuevo maestro que no le cede en nada en sabiduría *(sagesse)* y en saber *(savoir)*» (A. Philonenko, 1984, vol. III, pág. 97).

[238] Rousseau considera humano —y no meramente físico o animal— al amor cuando encierra una preferencia de objeto exclusiva. Como ha señalado Goldschmidt, eso hace del amor un fenómeno social; por ello Rousseau lo coloca en el inicio de la formación de Emilio en la sociedad política: «Se trata, dicho de otro modo, de mostrar que el amor, lo mismo que los dos fenómenos análogos [...] de la enfermedad y del lenguaje, es únicamente de origen social» (V. Goldschmidt, 1974, pág. 363).

[239] *Emilio*, vol. II, pág. 356.

matrimonio. Frente a las actitudes pacatas o contrarias al sexo, el tutor establece su posición mediante dos decisiones. La primera es: «Lejos de combatir los gustos de su edad, los consultaré para adueñarme de ellos»;[240] aceptar la naturaleza para mejor dominarla es la máxima que reproduce, a nivel humano, la actitud adoptada por la Ilustración y la ciencia moderna respecto de la naturaleza física. La segunda máxima enfatiza la función de los sentimientos: «No temeré avivar en él el dulce sentimiento que le embarga; [...] haciéndole sentir el encanto que al deleite sensual añade la unión de los corazones, le apartaré del libertinaje, y por el amor será recatado».[241] Rousseau ve en el amor la mayor fuerza con que puede contar la prudencia contra el libertinaje, puesto que favorece la fidelidad, y llega a ver en el deseo el modo de hacer dócil a Emilio a las lecciones de la razón. En el tránsito entre lo natural y lo social, sentimiento y deseo juegan a favor de reconciliar la primera naturaleza con la cultura; la configuración de la sexualidad como preparación para la voluntad de matrimonio hace entrar a Emilio en el umbral mismo del entramado de lo institucional. Quizás el criterio más claro sea el que expresa con estas palabras: «Desconfiad del instinto en el momento en que no estéis a su lado; es bueno en tanto que actúa solo, pero es sospechoso cuando se mezcla con las instituciones de los hombres; no se le debe destruir, sino regular».[242]

En cuanto a las cualidades personales que Emilio aporta a la vida social, destaca su independencia respecto de la opinión ajena y, por tanto, una conducta sin vanidad ni modestia; «desconoce la sujeción y el disimulo», «no quiere ver sufrir a nadie».[243] La educación de Emilio en este período culmina con la formación del gusto como «facultad de juzgar lo que agrada o desagrada al mayor número»,[244] y ello va desde el gusto en las cosas cotidianas hasta «que sienta y ame la belleza en todos sus géneros»,[245] familiarizándole, por tanto, con las bellas artes de antiguos y modernos.

El libro quinto, que culmina con un resumen de las principales ideas de *El contrato social*, comienza con la búsqueda de Sofía. A sus veinte años, Emilio ha de encontrar el amor. Rousseau comienza el

240 *Ibid.*, pág. 367.
241 *Ibid.*, pág. 368.
242 *Ibid.*, págs. 375-376.
243 *Ibid.*, pág. 378.
244 *Ibid.*, pág. 383.
245 *Ibid.*, pág. 388.

libro con un prolijo análisis de la igualdad y las diferencias entre hombre y mujer, a fin de determinar cuál es el lugar de Sofía en el orden físico y moral. Parte del principio de que:

> En lo que no se relaciona con el sexo, la mujer es igual al hombre: tiene los mismos órganos, las mismas necesidades y las mismas facultades; [...] la dificultad de compararles proviene de la de determinar en la constitución de uno y otra lo que es peculiar o no del sexo. (*Emilio*, vol. II, págs. 401-402.)

Un punto de partida tan discreto, en apariencia, da lugar a reivindicaciones de diferencias que atraviesan la forma de vida entera y llegan a afectar al modo de relacionarse con el poder y con las ciencias de uno y otro género.

Además de la dificultad señalada para determinar lo que concierne al sexo y lo que no, para Rousseau está claro que la diferencia no es sólo «física». «Estas relaciones y diferencias deben ejercer influencia en lo moral»,[246] lo que hace vanas, a su juicio, las disputas sobre la igualdad. Rousseau señala tres diferencias concernientes al sexo que marcan un mundo de diferencias consiguientes. La primera deriva de la distinta manera en que cada género participa en el «objetivo común» de «la unión de los sexos»: «El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil. Es indispensable que el uno quiera y pueda, y es suficiente con que el otro oponga poca resistencia».[247] Es una ley previa al amor mismo, y de ella resulta que «el destino de la mujer es agradar y ser subyugada».[248]

La segunda diferencia afecta a las consecuencias: «Si la empresa trae tan distintas consecuencias para los dos sexos, ¿es natural que la acometan con la misma osadía?».[249] Si las mujeres fueran audaces, los hombres serían sus víctimas. La pasividad de la mujer, su resistencia, quedan así justificadas como rasgos del carácter.

Una tercera diferencia, atribuida a la intervención del «Ser Supremo», al establecer dos modos de contener o dirigir la pasión sexual, configura dos modos de subjetivación. El hombre se guía a sí mismo por la razón; la mujer, por el pudor. Las consecuencias para la rela-

---

[246] *Ibid.*, pág. 402.
[247] *Loc. cit.*
[248] *Loc. cit.*
[249] *Emilio*, vol. II, pág. 403.

ción de cada género con la cultura en su conjunto y con el ideal moral de autonomía quedan inscritas en sus respectivas formas de vivir la sexualidad.

Hay todavía dos hechos relevantes: *a)* «para que la victoria sea del acometedor precisa que lo permita o lo mande al acometido», y *b)* «solamente la mujer es juez del estado en que se encuentra» (alude a la atribución de paternidad); esos dos hechos determinan para Rousseau «una tercera consecuencia de la constitución de los sexos, y es que el más fuerte aparentemente es el dueño, cuando en realidad depende del más débil».[250]

A partir de estas caracterizaciones sobre los modos respectivos en que hombre y mujer viven la sexualidad, se sigue una completa reconstrucción intelectual de la más acabada colección de lugares comunes, propios de la mentalidad tradicional, referidos a la diferencia de género. No es procedente, a mi juicio, iniciar una prolija discusión acerca de cuán alejado se encuentra el autor de los estudios de género actuales; quizá fuera una buena tarea para un sociólogo de las mentalidades buscar explicaciones en la estructura social para una transformación tan completa como la que ha tenido lugar. Basta con mostrar los aspectos más llamativos a que llega Rousseau para justificar que Sofía no necesite de una educación equivalente a la de Emilio. Omitiré su injusta valoración de los «actos de violencia» de género,[251] para centrar la principal diferencia, además de las ya señaladas, en la diferencia de peso que, para Rousseau, tiene el sexo en la vida de hombres y mujeres:

> El varón es varón en algunos instantes; la hembra es hembra durante toda su vida, o por lo menos durante toda su juventud; todo la atrae hacia su sexo, y para desempeñar bien sus funciones precisa de una constitución que se refiera a él. (*Emilio*, vol. II, pág. 405-406.)

Esa desigualdad, atribuida a la naturaleza por el vínculo físico entre mujer y niño, no sólo hace moralmente más grave la infidelidad femenina, sino que marca su vida entera por su vínculo con la reproducción y el cuidado de los hijos. Así, «demostrado que ni el hombre ni la mujer están ni deben estar constituidos del mismo modo en lo que respecta al carácter y al temperamento, se infiere que no se les

---

250 *Ibid.*, pág. 404.
251 *Ibid.*, pág. 405.

debe dar la misma educación».[252] Una educación «natural» sería distinta en Emilio y en Sofía, pero aunque algunas máximas parezcan indicarlo, lo que está en juego no es el respeto a la diferencia: «Cultivar en la mujer las cualidades del hombre y descuidar las que les son propias, es trabajar en detrimento suyo».[253] Las diferencias son aducidas, y elevadas al rango de diferencias de naturaleza, para eludir cualquier idea de igualdad de derechos; ésta queda excluida desde el momento en que Rousseau centra la educación del hombre en sí mismo, y la de la mujer en el hombre:

> La educación de las mujeres debe estar en relación con la de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar. (*Emilio*, vol. II, pág. 410.)

El hecho de que el hombre tenga su centro de gravedad en el amor de sí, y la mujer, en cambio, en la felicidad del varón depende, para Rousseau, de una diferencia de índole moral: mientras el hombre ha de prescindir de la opinión ajena para alcanzar su propio desarrollo en autonomía, la mujer no sólo ha de ser virtuosa, sino que además debe parecerlo a los ojos de los demás. La contraposición entre el «parecer» y el «verdadero ser», que en la educación del hombre se decanta del lado del segundo, en el caso de la mujer tiene que buscar el equilibrio entre los contrapuestos. De ahí que Rousseau no vacile en afirmar que «en esta parte el sistema de su educación debe ser contrario al nuestro; la opinión es el sepulcro de la virtud para los hombres, y para las mujeres es su trono».[254] Ese modo opuesto de conjugar las relaciones entre «apariencia» y «verdadero ser» hace que el destino de la educación de la mujer no sea provocar la autonomía. En el terreno de las ciencias o de la filosofía, la pasividad que domina en la mujer la incapacita para ejercer la fuerza del entendimiento activo que requieren las ciencias exactas o los conocimientos físicos.

La evolución moral de Emilio aún ha de experimentar una transformación en el momento clave en el que ha de hacer el tránsito de

---

252 *Ibid.*, pág. 408.
253 *Ibid.*, pág. 409.
254 *Ibid.*, pág. 410.

regirse por el deseo y la bondad a darse a sí mismo libremente el deber y la ley. Es una transformación necesaria para pasar a ser ciudadano de la sociedad política, y ese tránsito requiere una transformación moral en Emilio, que debe prepararse para obedecer la ley como los antiguos se preparaban para ir a la guerra: previamente y en ausencia del enemigo.

En efecto, la educación negativa ha consistido sobre todo en eludir las situaciones que pudiesen inducir al vicio, pero ahora se trata de introducir valores y mandatos positivos que no surgen del desarrollo espontáneo del individuo. Lo que Rousseau llama virtud es un valor positivo o una orden que ha de ser interiorizada, pero no surge de nosotros mismos espontáneamente; al contrario, conlleva una dosis de imposición: «¿Pues cuál es el hombre virtuoso? El que sabe vencer sus afectos, porque entonces sigue la norma de la razón y de la conciencia, cumple con su deber, persiste fiel al orden y nada puede apartarle de él».[255] El lector atento no puede dejar de notar una discontinuidad entre el hasta ahora omnipresente principio del «amor de sí» y la nueva situación en que hay que vencer los propios afectos en nombre de la razón, la conciencia y el deber. Rousseau busca, sin embargo, mantener el principio de autonomía, la idea del hombre guía de sí mismo, con lo que produce un pliegue en un proceso de socialización guiado por la autoestima: ya que no es ésta la que introduce la ley, al menos el sujeto ha de hacerla compatible con la obediencia a ella. El salto tanto amplía como redefine el concepto de libertad:

> Hasta aquí tu libertad sólo era aparente; poseías la ínfima libertad de un esclavo a quien no han ordenado nada. Ahora aprende a ser dueño de ti y a ser efectivamente libre. Manda, Emilio, en tu corazón, y serás virtuoso. (*Emilio*, vol. II, pág. 504.)

La libertad se ha convertido en obediencia a la ley que puedas aceptar como propia, y el amor de sí se ha convertido en esa obediencia a la propia ley que encierra la idea de que el sujeto ha de ser, a la vez, su propio dueño y su propio esclavo. El lenguaje del dominio de sí mismo («ser dueño» de las propias pasiones, «reinar» sobre ellas) im-

[255] *Ibid.*, pág. 504. Puede verse en este cambio el paso de la educación negativa a la educación positiva; aunque, como señala Burgelin, «la educación positiva, un alma libre no la recibe más que de sí misma» (P. Burgelin, 1973, pág. 495).

pregna este desarrollo de la moral que precede al paso de Emilio al estudio de lo político, y se convierte en el verdadero criterio de la moralidad: «Distinguir las pasiones en lícitas y prohibidas, para abandonarse a las primeras y negarse a las otras, es un error. Para quien las sabe dominar, todas son buenas, como son malas para el que se deja vencer por ellas».[256] Rousseau desarrolla el dominio de sí en unos términos (razón, ley, deber) que lo aproximan a Kant, quien asimismo sintió los elementos de esa afinidad. Pero también lo articula con su propia concepción del hombre a través de la idea estoica de autarquía. Éste es el contenido que Rousseau da a su único mandato moral: «Sé hombre; limita tu deseo a los límites de tu condición».[257] El paso a la educación política exigía esta ampliación de la moral del amor de sí.

La ampliación en la noción de libertad para permitir que quepa en ella el cumplimiento de la ley como momento de la autonomía prepara un sujeto que se constituye en la obediencia a la ley que se da a sí mismo racionalmente;[258] con ello, el hombre de naturaleza queda configurado de tal modo que puede convertirse en ciudadano sin hacerse por ello dependiente de la opinión de los demás, esto es, en «hombre del hombre». De ese modo Rousseau instaura el espacio de la política. La peripecia novelesca ha de llevar a Emilio a querer unirse a Sofía, y al preceptor a invocar su autoridad legítima para posponer el matrimonio hasta que Emilio aprenda las características de los vínculos sociales y de las instituciones políticas en grado suficiente para poder ser ciudadano sin dejar de ser él mismo. El matrimonio es, en definitiva, la institución que media entre los individuos y lo institucional, y el tutor lo razona de este modo:

> Haciéndoos cabeza de familia, os vais a hacer miembro del Estado. ¿Y qué es ser miembro del Estado? ¿Lo sabéis? [...] ¿Sabéis qué cosa es

---

[256] *Emilio*, vol. II, pág. 505.

[257] *Loc. cit.*

[258] Burgelin ha secuenciado en etapas el desarrollo de la libertad individual del individuo en el *Emilio*, según el momento de desarrollo de su identidad: «Tras la integración de los movimientos en un yo cuasi animal, el niño debe aprender la verdadera integración de las funciones nacidas sucesivamente, para elevarse desde sí mismo a la libertad moral. Subordina sus actos a la razón por la intermediación del utilitarismo más evidente. [...] Se separará poco a poco de este utilitarismo espontáneo en la medida en que se desarrolle en él el sentimiento de la complejidad de las cosas y la exigencia de orden que la teología del vicario confirma a su razón» (P. Burgelin, 1973, pág. 497).

> gobierno, leyes y patria? ¿Sabéis a qué precio os es lícito vivir y por quién debéis morir? [...] Antes de tomar asiento en el orden civil, aprended a conocerlo y a saber qué puesto os corresponde. (*Emilio*, vol. II, págs. 508-509.)

Aquí vemos los límites del individualismo de Rousseau. Cuando se trata de ordenar la convivencia entre Emilio y Sofía se pone en juego algo más que el amor como sentimiento; el vínculo social es institucional y sobrepasa el ámbito de los sentimientos: la familia hace de Emilio un jefe y, por ello mismo, pasa a formar parte de lo político. Este orden sobrepasa lo individual no sólo de facto, sino también normativamente: conocer el orden político es responder a la pregunta: ¿por quién debéis morir? Rousseau está evocando el *dictum* romano según el cual «es dulce y decoroso morir por la patria»; ese derecho sobre la vida de los individuos, que puede reclamar legítimamente el Estado, es el que funda su fuerza sobre la sociedad que vertebra y contra los enemigos exteriores. Es la forma en que se institucionaliza el hecho de que no hay individuos más que en el interior de un grupo social. Por tanto, el individuo ha de aceptar la prioridad normativa del grupo social. Pero esa obediencia no puede ser ciega: hay que conocer bien las diversas formas de organización social y política para poder elegir aquella a la que podemos otorgar fidelidad; ese acto de elección es el que funda la idea de lo social como contrato. Pero Emilio ha de entrar en ese mundo paso a paso, y para ello pacta con su tutor un período formativo de dos años para conocer las instituciones políticas antes de vincularse a ellas. En este punto se produce una continuidad, incluso un solapamiento, entre el asunto tratado en el *Emilio* y el de *El contrato social*.

El objeto de su consideración se centra en las «relaciones civiles» que Emilio ha de establecer con sus conciudadanos, y el interés que guía su indagación es de naturaleza práctica. Pero la insistencia de Rousseau en la observación directa y, sobre todo, en el estudio comparado («aquel que sólo ha visto un pueblo, en vez de conocer a los hombres, únicamente conoce las gentes con las cuales ha vivido. [...]. El que haya comparado a diez pueblos conoce a los hombres»)[259] de distintos modos de organización política de la convivencia señala un alto nivel de conciencia del carácter convencional y variable del vínculo social, que da sentido al propósito práctico que guía ese estudio: elegir libremente la forma social y política de vida.

[259] *Emilio*, vol. II, pág. 512.

El vicario le dice a Emilio, antes de que contraiga compromisos irreversibles: «es indispensable que sepáis lo que queréis ser, en qué queréis emplear la vida»,[260] y esa elección del tipo de vida que se propone llevar contiene «el derecho de renunciar a su patria [...] como renuncia de la sucesión de su padre».[261] Los vínculos «naturales» que lo atan a la comunidad de procedencia y a la familia en que ha nacido han de ser abandonados, o revalidados, por un acto de decisión libre. La integración en una sociedad significa sumisión a su ley, y ésta ha de ser un acto de libertad; ése es el verdadero contenido de lo social considerado como «pacto»: sumisión voluntaria a la ley colectiva a cambio de protección. La idea de pacto social no encierra la tesis de que los hombres existieran con independencia de la sociedad, y que dieran lugar a ésta en un acto de decisión; los hombres no pueden existir fuera de un grupo social que los configure como seres lingüísticos que siguen normas. Lo que Rousseau no admite es que el hecho de esa pertenencia a un grupo concreto pueda prevalecer sobre el derecho a elegir la propia forma de vida.[262] El hombre adulto convertirá su vida en sociedad en un acto de elección; sólo así puede seguir siendo un sujeto autónomo dentro del ámbito de la obediencia a la ley.

Sin embargo, la perspectiva desde la que Rousseau aborda como problema las instituciones sociales difiere profundamente del punto de vista adoptado por el narrador de la evolución de Emilio. La ruptura estilística que el lector aprecia entre la narración de una historia individual, aunque esté impregnada de teoría, y el resumen que en el libro final del *Emilio* se realiza de los temas clave de *El contrato social* es más que una discontinuidad retórica: es también una discontinuidad entre el punto de vista de la formación de un participante y el del teórico de las instituciones sociales. Mientras hablamos de la educación de Emilio, de su vínculo con Sofía, el énfasis recae en la acción y en la perspectiva del agente; cuando Rousseau considera el vínculo social y las instituciones, la perspectiva se desplaza a un punto de vista teórico-crítico. En suma, Rousseau busca una configuración so-

---

[260] *Ibid.*, pág. 517.

[261] *Loc. cit.*

[262] Por eso mismo Rousseau no acepta continuidad alguna entre la familia y la sociedad política: «Al fin la familia es discontinua, se divide y se extingue en cada generación; el estado se conserva y debe esforzarse para seguir siendo él mismo, y no crecer desmesuradamente. En esas condiciones, la ciudad no es ya una gran familia, ni el jefe un buen padre, ni los súbditos niños dóciles» (P. Burgelin, 1973, pág. 519).

cual que no contravenga el desarrollo de un hombre autónomo como Emilio, sin caer en el diseño de una utopía material. Las instituciones no tienen la lógica de los actores, pero tampoco son estados de cosas independientes de la voluntad constituyente de los hombres. El empeño de Rousseau consiste en teorizar una sociedad y un Estado que lleven la impronta de esa voluntad constituyente.

Rousseau valora las aportaciones de Grocio, Hobbes y Montesquieu, pero toma distancias en cuanto al modo de formular el problema que plantean las instituciones políticas desde la perspectiva de Emilio: «Es indispensable saber lo que hay para ver con acierto lo que no hay».[263] En principio, Rousseau no renuncia a la perspectiva individual de Emilio, porque está destinado a elegir la forma de gobierno más compatible con la libertad del individuo, lo que introduce la perspectiva crítica. De Emilio nos dice que «casi ignora lo que es un gobierno, y lo único que le importa es encontrar el mejor; su finalidad no es la de componer libros».[264] De hecho, enfatiza el criterio pragmático que ha seguido en toda la educación de Emilio, al subrayar que lo que le importa es «saber contestar a estas dos preguntas: ¿Qué me importa? ¿Qué tengo que ver yo con esto?».[265] Esa perspectiva propia del agente sólo establece la necesidad de un punto de vista normativo y crítico desde el cual realizar una teoría, que ya no puede ser una mera explicación de las instituciones existentes:

> Antes de proceder a la observación, es necesario la adquisición de reglas para hacer las observaciones pertinentes y construir una escala para con ella comparar las medidas que se hayan tomado. Esta escala la constituyen nuestros principios de derecho político, y nuestras medidas las leyes políticas de cada país. (*Emilio*, vol. II, pág. 520.)

Una teoría de las instituciones políticas —de la que *El contrato social* es sólo la parte que Rousseau decidió que podía llevar a término, a la

---

[263] *Emilio*, vol. II, pág. 520. J. Moreau ha entendido esa diferencia con Montesquieu en los siguientes términos: Para Montesquieu, «las leyes establecidas son relativas a las condiciones naturales, económicas, demográficas, psicológicas, morales y religiosas. Lo que busca el autor de *El espíritu de las leyes* son los principios generales que expliquen la diversidad de las instituciones dadas; el autor de *El contrato social* quiere aprehender los principios universales de organización de la sociedad, de la vida política, válidos para todos los hombres y en todas las circunstancias» (J. Moreau, 1977, págs. 167-168).

[264] *Emilio*, vol. II, pág. 520.

[265] *Loc. cit.*

vez que culminaba la escritura del *Emilio*— ha de tener esa doble perspectiva teórica y crítica; ha de dar cuenta de las instituciones existentes, pero ha de permitir juzgarlas de acuerdo con principios. Esos principios derivan de un empeño crucial, el de establecer un orden político que respete la autonomía individual. El estado civil ha de ser compatible, sin violencia, con la autonomía que tiene su raíz en el «amor de sí». Ese tránsito constituye la culminación de la evolución de Emilio, y marca el cambio de perspectiva hacia la teoría política: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil, produce en el hombre un cambio muy importante, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes».[266] La introducción del deber y del derecho como elementos de subjetivación en el lugar estratégico del impulso y del apetito marca una transformación esencial del sujeto que otorga un espacio activo central a la razón. Rousseau lo presenta como el paso de la naturaleza a la cultura entendida como segunda naturaleza, y lo considera un paso logrado porque, a su juicio, elimina todo antagonismo entre ambos planos. Hemos de tener presente que este constructo subjetivo que lo aproxima a la perspectiva de Kant[267] lo aleja de los teóricos del liberalismo, que ven como no soluble la oposición entre libertad —como derecho a no ser coartado por otro— y poder —como instancia que inevitablemente coarta la potencia individual para posibilitar su inserción social—. El autoritarismo de Hobbes y el liberalismo de Locke debaten acerca de dónde ha de colocarse el límite a la libertad individual que permita el orden social, y aunque sostienen posiciones contrapuestas, comparten la necesidad de establecer esa barrera entre dos opuestos (libertad y orden) entre los que no cabe la mediación.

La solución rousseauniana es criticada, en nombre del liberalismo y el pluralismo, por Isaiah Berlin, que ve en ella una injustificable identificación mística de fuerzas opuestas que incluye «el misterioso supuesto de la coincidencia de autoridad y libertad».[268] No es propio de

[266] *El contrato social*, pág. 273.

[267] Cassirer subraya con acierto que el hecho de colocar el pacto como un vínculo entre seres libres «invalida todas las teorías que buscan retrotraer el "contrato social" a un contrato de sometimiento, a un *pacto de sujeción*. Ya consideremos como origen de tal contrato de sujeción un convenio entre gobernantes y súbditos, con Hobbes, o un avasallamiento efectivo fruto de una conquista, con Grocio, la principal objeción sigue siendo la misma» (E. Cassirer, 2007, pág. 196).

[268] I. Berlin, *Freedom and its betrayal*, Londres, Pimlico, 2003, pág. 43.

este lugar entrar en una polémica que obligaría a exponer la teoría de las dos libertades —negativa y positiva— de Berlin y su tesis pluralista. Si lo he traído a colación es para señalar dos ideas importantes: que Rousseau defiende más bien una teoría de la libertad positiva, expresiva del verdadero ser del hombre y, con ello, se aleja de los teóricos liberales modernos tanto como se aproxima a las posiciones del posterior idealismo alemán; y que este debate entre distintas concepciones de la libertad humana y su traslación política sigue teniendo vigencia teórica en el panorama actual. La transformación del estado de naturaleza en estado civil afecta fundamentalmente a la libertad; la libertad natural como el derecho de seguir el propio apetito, que nos coloca en situación de dependencia respecto a lo que apetecemos, se transforma en libertad civil y en libertad moral, la «única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad».[269] Desde luego, encontramos la fórmula paradójica de que la obediencia a la ley es la verdadera libertad, pero esa fórmula se sigue de la constitución de un sujeto que es activo cuando razona, y pasivo cuando siente y apetece. Se trata, en suma, de una consecuencia de la perspectiva del sujeto. ¿Cómo llega a construirse el sujeto como instancia política? Hemos visto ya la constitución del sujeto cuando se trataba de convertir a Emilio en un ser moralmente autónomo; veremos ahora cómo la perspectiva del sujeto colectivo articula la política que se propone y permite el paso sin pérdidas de lo natural a lo civil.[270]

Lo primero que Rousseau se ocupa de rechazar es que las instituciones políticas puedan depender de la fuerza y de la violencia, algo que las convertiría en instancias heterónomas. La autonomía de la política abarca al orden social en su separación de la naturaleza: «El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los de-

---

[269] *El contrato social*, pág. 274.

[270] Cassirer ha afirmado la existencia de una homología entre los criterios de acción que exigen un sujeto moral autónomo, y los que exigen un sujeto político, al observar el paralelismo existente entre la fórmula del imperativo categórico kantiano y la del contrato social: «La "ley básica de la razón pura práctica", "obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal", coincide con lo que Rousseau consideró el principio fundamental de cualquier orden social legítimo. Cabe añadir que Rousseau no sólo determinó los contenidos y la sistematización de la fundamentación ética kantiana, sino también su lenguaje e incluso su estilo» (E. Cassirer, 2007, pág. 197).

más. No obstante, este derecho no procede de la Naturaleza; luego se funda en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones».[271] A diferencia de la naturaleza, nos encontramos en el espacio de lo convenido, lo cual marca un salto ontológico entre un orden y otro, y lo primero que ha de esclarecerse es la novedad de ese tipo de ser que es la sociedad. Para ello, Rousseau comienza analizando la familia, la forma de sociedad que puede aspirar a justificarse como «natural» puesto que se basa en la necesidad de los menores de ser mantenidos, y en la obediencia que esa dependencia genera. Pero esa sociedad «natural» es por esencia una forma de sociabilidad transitoria: «Una vez exentos los hijos de la obediencia que deben al padre y exento el padre de los cuidados que debe a los hijos, unos y otros vuelven a la independencia».[272]

Tras la familia, la esclavitud se presenta desde Aristóteles hasta Grocio como ejemplo del carácter «natural» de la relación entre dominante y dominado. Para Rousseau tal posición comete el error de «establecer siempre el derecho por el hecho»,[273] y si bien es cierto que los hombres nacidos en esclavitud, o en un estado de sumisión invencible a otros hombres, pueden llegar a perder incluso su deseo de liberarse de las cadenas, ello no significa que la sumisión esté inscrita en la naturaleza de los hombres. Ser humano es, casi por definición, equivalente de ser libre, y «si hay esclavos por naturaleza, es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos, la cobardía de los mismos los ha perpetuado».[274] No hay, por tanto, ni dominio ni obediencia que provengan de la naturaleza; y siendo la fuerza una relación natural entre hombres, corresponde oponerse a su pretensión de basar el derecho del más fuerte. El análisis que Rousseau dedica a este concepto, en el capítulo III del libro primero, muestra con toda claridad la discontinuidad entre una relación natural y otra legal. Si el dominio, establecido por el más fuerte, aspira a convertirse en derecho es porque éste duda que pueda ser siempre el más fuerte; pretende generar, pues, su contrario; cuando nos sometemos al más fuerte realizamos, en todo caso, un acto de prudencia, no de obediencia al deber. Cuando la imposición se basa en la fuerza, no hay derecho; si éste se establece y es aceptado como

---

271 *El contrato social*, pág. 262.
272 *Loc. cit.*
273 *El contrato social*, pág. 263.
274 *Loc. cit.*

deber, la fuerza se hace superflua. Para Rousseau, la expresión «derecho del más fuerte» expresa casi una contradicción semántica.

Bajo el rótulo «de la esclavitud» analiza Rousseau la sumisión de facto, deshaciendo los argumentos que pretenden mostrar la existencia de una obediencia voluntaria a un orden no legítimo. La argumentación es decisiva en la estrategia de Rousseau, puesto que se trata de probar que no hay más obediencia legítima que la que puede entenderse como un contrato, aunque sea tácito, entre la voluntad individual y la voluntad colectiva. Por ello, cualquier obediencia de un particular a otro lo es meramente de facto. Rousseau analiza si cabe pensar que la libertad sea alienable, y concluye que ya se entienda «alienar» como vender o como regalar, tal acto resulta incomprensible; cuando un hombre cede su libertad no puede entenderse qué es lo que conserva. El rey no puede darle nada equivalente y no hay, por tanto, intercambio ni pacto. Pero:

> Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible; acto tal es ilegítimo y nulo, simplemente porque el que lo realiza no está en su sano juicio. Decir lo mismo de todo un pueblo es suponer un pueblo de locos; la locura no hace derecho. (*El contrato social*, pág. 265.)

En el fondo se trata de considerar la libertad —individual y colectiva— como inalienable, y a la razón como única fuente de legitimidad. Pero sobre todo se trata de concebir el vínculo social legítimo como efecto de un contrato que sólo puede ser establecido entre dos sujetos autónomos, individual el uno, colectivo el otro. La organización política de facto, no legitimada, de ese modo «es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ella ni bien público ni cuerpo político».[275] El primer paso de un pueblo, antes de elegir instancia alguna de poder, es constituirse a sí mismo como sujeto; a este acto de autoconstitución corresponde la fórmula del contrato social:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. (*El contrato social*, pág. 270.)

[275] *El contrato social*, pág. 268.

Si el pacto de protección de la propia vida y bienes no conllevara la preservación de la libertad civil, el pacto sería nulo de pleno derecho y nos encontraríamos en una agregación social de facto y no ante una verdadera sociedad humana. La idea central sigue siendo que la libertad es inalienable; puede y debe pasar de libertad de arbitrio a libertad que obedece la ley de la razón, pero no puede ser cancelada de ningún modo sin desproveer a los miembros de su plena humanidad. Rousseau articula de tal modo en la fórmula lo fáctico y lo normativo en la constitución de las convenciones, que la pérdida de legitimidad obliga al todo a regresar a un estado de naturaleza propiamente pre-humano. Ser humano, ser libre y obedecer la ley legítima son inseparables, y elementos fundantes del mundo de las convenciones. Por eso Rousseau puede afirmar que, en el fondo, hay una sola cláusula: «La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad», de donde surge la fórmula célebre: «Dándose cada uno a todos no se da a nadie».[276] Si la reciprocidad es completa, se recibe todo lo que se da y se gana en fuerza para defenderlo. Lo que de este modo se ha constituido es una «voluntad general» que articula al conjunto de lo instituido como un sujeto. Por relación directa a este sujeto define Rousseau el Estado, el soberano, el poder, el pueblo, los ciudadanos y los súbditos.

Así concebido, el soberano no puede actuar contra sus componentes, pero los individuos sí tienen interés particular y pueden llegar a sentir como prescindible su contribución al soberano. Para evitar que el pacto pueda convertirse en una fórmula vacía, ha de entenderse que encierra un compromiso de cada uno con la voluntad general y, caso de desatenderlo, será obligado a obedecerla, lo cual, según Rousseau, «no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre»,[277] al menos en sentido civil: al obedecer al todo se le preserva de cualquier forma de dependencia particular.

El pacto social expresa la forma del cuerpo político, del Estado como soberano. Pero la soberanía se ejerce en actos de voluntad que expresa la legislación. Las leyes son actos de la voluntad general y la expresan uniendo los derechos a los deberes. Rousseau define la ley de una forma algo abstrusa, en los siguientes términos:

> Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, sólo se considera a sí mismo; y si entonces se establece una relación, es del objeto

---

[276] *Ibid.*, pág. 270.
[277] *Ibid.*, pág. 273.

entero, desde un punto de vista, al objeto entero, desde otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces, la materia sobre la que se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. Este acto es lo que llamo una ley. (*El contrato social*, pág. 287.)[278]

Al ser la ley expresiva de la voluntad general, no cabe pensar en la escisión de tal voluntad que supondría imaginar que la ley es un acto de una parte sobre otra parte; sólo puede ser una acción del todo sobre sí mismo, porque como voluntad general, el todo es indivisible, ya que cualquier escisión es una caída en la particularidad. Esa acción del todo sobre sí mismo lo es «desde un punto de vista», esto es, el punto de vista sobre el que se legisla. Así concebida, la legislación emana del pueblo, y el Estado ha de regirse por este principio de acción, único que garantiza la legitimidad del gobierno.

El gobierno, en cambio, se ocupa de las acciones singulares, regidas por los procedimientos legales. De este modo, «en el Estado hay un cuerpo intermedio, compuesto de uno o muchos miembros, que está encargado de la administración pública, de la ejecución de las leyes y de mantener la libertad civil y política».[279] Este intermediario entre los súbditos y el soberano es el gobierno; y la buena marcha de los asuntos públicos depende del equilibrio que se guarde entre soberano, gobierno y pueblo.

A pesar de lo detallado que puede ser el análisis que Rousseau realiza de las instituciones políticas, su posición respecto a cuál sea el mejor tipo de gobierno —una vez asegurado el estado de derecho que él llama «república»— es prudencial y ha de atender a las circunstancias: «no hay constitución de gobierno que sea única y absoluta, sino que debe haber tantos gobiernos de diferente naturaleza como haya Estados de diferente importancia»,[280] y a ese criterio ajusta su valoración de la división tradicional en democracia, aristocracia y monarquía. Lo que es esencial para Rousseau es el carácter irrenunciable de las cláusulas del pacto, y que todo Estado está «regido por leyes, cualquiera que sea su forma de administración»,[281]

---

278 Tal como lo ve Burgelin, la posición que Rousseau sustenta puede esquematizarse así: «Ninguna virtud sin ley, obra del soberano. Pero ninguna ley que emane de la razón y no resulte de la intuición de los valores» (P. Burgelin, 1973, pág. 516).

279 *Emilio*, vol. II, pág. 526.

280 *Ibid.*, pág. 527.

281 *El contrato social*, pág. 288.

entendiendo por ley los actos de la voluntad general. Como afirma Burgelin, «al dejar de ser un animal estúpido y limitado, el hombre está condenado a llevar por sí mismo su existencia, a vivir peligrosamente, "si tiene el uso de su razón y de su libertad, está en el derecho de gozar de ellas, y peor para él si abusa" (de *Carta a un amigo*, 20 de junio de 1767). Su recto uso consiste en recobrar los principios de los que el contrato social es la clave».[282]

El estrecho diálogo que hemos entablado con los textos del *Emilio* y de *El contrato social* ha resultado más útil, creo, que una exposición esquemática de carácter general —forzosamente más alejada de sus textos— para conocer el movimiento del pensamiento de Rousseau, su esfuerzo y el logro en la consecución de una respuesta a la necesidad de avanzar en el conocimiento del hombre como individuo y como elemento de un sujeto colectivo. Ese movimiento permite ver cómo se posiciona Rousseau en torno al gran debate sobre el origen y la legitimidad del derecho y las instituciones políticas, estableciendo su espacio propio en ese período que conoce las grandes contribuciones de Hugo Grocio, Pufendorf, Hobbes y Locke; ese espacio le convierte en fuente de inspiración para determinadas corrientes de la Revolución francesa y para movimientos políticos posteriores, hasta el mismo siglo xx. Los debates sobre su posible teorización de una forma de Estado fuerte, que se justifica en la voluntad general, en detrimento de las formas menos doctrinarias de las democracias que existen realmente, han podido contribuir a una valoración de la contribución de Rousseau al pensamiento político, más como la de un teórico crítico presto a denunciar desviaciones, que como ese teórico del individualismo y de las libertades negativas que cuadra mejor con los regímenes democráticos. De todos modos, su teorización de lo político como la acción de un macrosujeto constituyente hace de *El contrato social* una de las aportaciones sin las que la teoría política de la modernidad sería incomprensible, así como sus efectos en los propios movimientos democratizadores.

En el marco de la comprensión del ser humano como individuo y como especie, caracterizado por su libertad y dirigido por el amor de sí hasta la autonomía, encontramos el otro lado de la filosofía moderna del sujeto. En este terreno, la contribución de Rousseau ha con-

---

[282] P. Burgelin, 1973, pág. 516.

insistido en hacer de la filosofía, organizada por el discurso del vicario saboyano, un elemento indispensable del conocimiento del hombre, en la medida en que éste actúa guiado por su comprensión del mundo. Así construye también una importante respuesta a la pregunta por el hombre que, según Kant, podía articular todos los intereses de la razón, teóricos y prácticos, y convierte la educación en el terreno de una teoría emancipadora del hombre, decisiva en el desarrollo ulterior de las filosofías de la educación y de las filosofías críticas. Su concepción de la moral, con el papel central que asigna al reconocimiento del otro en la teoría de la piedad, sigue siendo una aportación difícilmente soslayable en este terreno. Si la concepción moderna del hombre —y su lugar en el mundo— resulta incomprensible sin un diálogo directo con los textos de Rousseau, la revisión de la filosofía del sujeto que se realiza en el siglo xx resulta imposible sin esa lectura atenta hacia la que estas líneas han querido ser una invitación.

CRONOLOGÍA

1712 Jean-Jacques Rousseau nace en Ginebra el 28 de junio, en el seno de una familia de relojeros protestantes. Su madre fallece el 7 de julio.

1717 La familia abandona el barrio aristocrático donde vivía para trasladarse a otro más humilde.

1722 Tras una pelea con un capitán francés, el padre de Rousseau se ve obligado a exiliarse y él se aloja como pensionista en casa del pastor Lambercier, en Bossey. Aprende latín.

1724 Vuelve a Ginebra y vive con su tío Samuel Bernard.

1728 Rousseau se marcha de Ginebra. En Annecy conoce a Madame de Warens, que lo acoge y lo envía al hospicio de catecúmenos de Turín, donde se convierte al catolicismo. Entra al servicio de Madame de Vercellis.

1729 Se instala en casa de Madame de Warens. Pasa algunas semanas en el seminario de Annecy. Entra en la escuela de música sacra de la catedral.

1730 Lleva una vida errante que se alarga hasta 1731: Lyon, Friburgo, Lausana, Neuchâtel, París. Se reúne con Madame de Warens en Chambéry.

1732 Comienza a impartir clases de música.

1734 Se convierte en hombre de confianza y amante de Madame de Warens.

1738 Tras diversos viajes, regresa a Chambéry y encuentra su puesto ocupado.

1740 Se traslada a Lyon, donde trabaja como preceptor de los hijos de Monsieur de Mably. En 1741 regresa a Les Charmettes, la casa de Madame de Warens en Chambéry.

1742 Parte hacia París, donde presenta su proyecto de anotación musical, cuya defensa fracasa ante la Academia de Ciencias. Traba amistad con Diderot.
1743 Publica *Disertación sobre la música moderna*. Trabaja como secretario en casa de los Dupin. Marcha a Venecia como secretario del embajador francés.
1744 Es despedido y regresa a París.
1745 Comienza su convivencia con Marie-Thérèse Le Vasseur, que durará toda su vida. Representación de *Las musas galantes*. Retoca *Las fiestas de Ramiro*. Se relaciona con Diderot y Condillac. Correspondencia con Voltaire.
1746 Trabaja como secretario de Madame Dupin de Francueil. Nace su primer hijo, que es entregado al hospicio de los Enfants-Trouvés.
1747 Se hace amigo de Madame d'Épinay. Muere su padre.
1748 Nace su segundo hijo. Conoce a D'Alembert y Grimm.
1749 Escribe artículos sobre música en la *Enciclopedia* encargados por D'Alembert. Visita a Diderot, encarcelado en Vincennes. Escribe el primer discurso. Publicación de *Prosopopeya de Fabricio*.
1750 Aparece el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.
1751 Nace su tercer hijo y lo entrega al hospicio, como a los dos anteriores y los otros dos que le siguieron. Escribe a Madame de Francueil una carta en la que explica por qué ha abandonado a sus hijos. Trabaja como copista de música. Polémicas sobre el primer discurso.
1753 Toma de posición en la «querella de los bufones» con la *Carta sobre la música francesa*. Escribe el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.
1754 Regresa a Ginebra: se convierte de nuevo al protestantismo y recupera su ciudadanía.
1755 Publicación del segundo discurso.
1756 Escribe a Voltaire la *Carta sobre la Providencia*. Comienza la redacción de *Julia, o la nueva Eloísa*. Se instala en L'Ermitage, propiedad de Madame d'Épinay, con la que se enemistará poco después.
1757 Se enamora de Madame d'Houdetot.
1758 Aparece la *Carta a D'Alembert* y se inicia el distanciamiento con Diderot. Termina la redacción de *Julia, o la nueva Eloísa*.

1759 Se instala en casa del duque de Luxembourg, donde termina la primera versión del *Emilio*.

1761 Publicación de *Julia, o la nueva Eloísa*, que tiene un gran éxito. Termina *El contrato social* y redacta dos versiones más del *Emilio*.

1762 Escribe las cuatro cartas a Malesherbes. Aparecen *Emilio o la educación* y *El contrato social*. El *Emilio* es condenado en el Parlamento, y en París y Ginebra dictan orden de prisión contra él y sus obras son quemadas. Rousseau huye a Suiza, pero es expulsado del territorio de Berna y se refugia en Môtiers, principado prusiano de Neuchâtel (Suiza). Muere Madame de Warens.

1763 Publicación de la *Carta a Christophe de Beaumont, arzobispo de París*. Rousseau renuncia a su ciudadanía ginebrina.

1764 Publicación de *Cartas escritas desde la montaña*. Trabaja en un proyecto de constitución de Córcega.

1765 Las *Cartas escritas desde la montaña* son quemadas en La Haya y en París. La casa donde vive en Môtiers es apedreada y se refugia en la isla de Saint-Pierre, en el lago de Bienne, de donde es expulsado al cabo de seis semanas. Durante un breve período se hospeda en casa del príncipe de Conti, en París, a la espera de marchar a Inglaterra, donde David Hume le ha ofrecido asilo.

1767 Rousseau vuelve a Francia, después de pelearse con Hume. Se instala en el Château de Trie, residencia del príncipe de Conti. Termina el *Diccionario de la música*.

1768 Se acentúa su sentimiento de persecución. Se instala en el Delfinado, en Monquin, cerca de Bourgoin, donde contrae matrimonio con Thérèse.

1769 Termina la redacción de las *Confesiones*.

1770 Vuelve a París y a su antiguo oficio de copista de música.

1771 Ofrece lecturas públicas de las *Confesiones* en algunos salones, pero Madame d'Épinay consigue que sean prohibidas. Entabla amistad con Bernardin de Saint-Pierre. Escribe las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*.

1772 Publicación de las *Consideraciones*. Empieza a redactar los *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques*.

1776 Intenta, sin lograrlo, depositar el manuscrito de los *Diálogos* en el altar mayor de Notre-Dame. En abril se distribuye la *Carta a todo francés que aún ama la justicia y la verdad*. En

octubre compone el primer «paseo» de las *Meditaciones del paseante solitario*.

1778 Sigue redactando el resto de «paseos» hasta el décimo, que queda inacabado. El 20 de mayo se instala en el Château d'Ermenonville, la residencia del marqués de Girardin, donde muere el 2 de julio.

GLOSARIO

AMOR DE SÍ/AMOR PROPIO *(amour de soi/amour propre)*
El amor de sí es una fuerza que atraviesa al individuo desde un estrato pre-moral, en que se manifiesta como instinto de conservación propia, hasta la autonomía moral racional. Es la fuerza que nos orienta hacia el bien y hacia la preferencia de lo mejor; por eso precede a la moral como interés por el propio bienestar, pero articula todo el desarrollo moral, como búsqueda de la realización del bien. Es una noción que encontramos ya en el segundo discurso y a cuyo completo desarrollo asistimos en el *Emilio*. Se distingue del amor propio porque éste es siempre comparativo y competitivo con los demás. El amor propio es una deformación social del amor de sí, en virtud de la cual tendemos a colocarnos en nuestra estima por encima de todos los demás, lo que conlleva un egoísmo que nos aleja del verdadero amor de sí, que acompaña al sentimiento de piedad.

BONDAD/MALDAD NATURAL *(bonté/méchanceté naturelle)*
Son expresiones que Rousseau utiliza más en sentido polémico con otras propuestas (Thomas Hobbes, el arzobispo Beaumont) que en sentido estricto. Filosóficamente es claro que la afirmación de que todo está bien cuando sale de las manos del creador, y todo se estropea en manos del hombre, no supone la absurda afirmación de la existencia del bien en el estado de naturaleza. En ese estado de cosas no hay espacio para una categoría moral, como la noción de bien, que exige el desarrollo de la racionalidad y de la sociabilidad. Lo que sí es cierto es que, con los mismos argumentos, Rousseau se opone a toda teoría que atribuya «maldad natural» a los hombres. Ello conlleva la consecuencia de negar, en el plano religioso, la idea de un pecado original y hereditario que se pudiera adquirir sin intervención libre

del sujeto. Esa negativa, que argumenta en la exposición del vicario saboyano y en la carta a Beaumont, tuvo mucho que ver con las condenas que concitó su obra.

EDUCACIÓN NEGATIVA *(éducation négative)*
La educación de Emilio en la naturaleza se basa en principios negativos: evitar que actúe más allá de sus fuerzas, que condene pasiones que no siente; en suma, evitar que cometa errores más que estimularlo positivamente en alguna determinada dirección. El tutor recomienda expresamente: «Aplazad todo lo posible una instrucción buena por temor de dar una mala» (*Emilio*, vol. II, pág. 82). La idea es que si Emilio no va más allá de las fuerzas que la naturaleza le ha dado, en cada momento de su desarrollo, tampoco se interesa más que por lo que le concierne y, guiado por su preceptor, será capaz de resolver las dificultades que se le presenten. Como resume en el *Emilio*: «Educándote con toda la sencillez de la naturaleza, en lugar de prescribir penosas obligaciones, te he preservado de los vicios que hacen penosas estas obligaciones; he hecho que aborrezcas la mentira porque es inútil; te he enseñado a darle a cada uno lo suyo y a no interesarte por lo que no es tuyo» (*Emilio*, vol. II, pág. 504). Esa educación alcanza su límite cuando Emilio ha de desarrollar las virtudes necesarias para la vida social, y ha de convertirse en su propio dueño. Ello sugiere un desarrollo de la moral y del sujeto que sólo culmina ya en la sociedad del contrato.

ESTADO DE NATURALEZA *(état de nature)*
Es una conjetura acerca de la estructura de lo humano previa a su configuración social. La determinación de cómo pueda ser el hombre en «estado de naturaleza» permite a Rousseau realizar la crítica de las formas de ser que el hombre ha adquirido en determinadas formas de sociabilidad concretas, y establecer la estructura y las tendencias del hombre que han de ser respetadas en una posible forma de organización social satisfactoria. Desempeña, pues, el papel de instancia crítica en los discursos, y de fundamento de la propuesta en el *Emilio* y en *El contrato social*. El estado de naturaleza en Rousseau tiene dos características que lo separan de otras teorizaciones: en él, el hombre no es moral, no lo será hasta que la sociedad y la razón le permitan un desarrollo del amor de sí y de la piedad; por ello, en estado de naturaleza el hombre no es ni bueno ni malo. La segunda característica es su conciencia del carácter hipotético de la noción,

como reconoce en el prefacio del segundo discurso: «No es empresa liviana el deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que no obstante es necesario tener nociones precisas para juzgar bien sobre nuestro estado presente» (DOFDH, pág. 129). «Estado de naturaleza» no ha de confundirse con un estadio primitivo en el desarrollo histórico de los hombres, y ha de tenerse en cuenta que tampoco va a impedir la socialización adecuada de Emilio, en el momento oportuno de su desarrollo.

JUICIO *(jugement)*
La comparación de sensaciones, sucesivas o simultáneas, lleva a la formación del juicio. En la medida en que la comparación es activa, y no mera receptividad, la capacidad de juzgar es activa y, en ese sentido, «la facultad que distingue el ser activo o inteligente consiste en poder dar un significado a la palabra "es"» (*Emilio*, vol. II, pág. 298); esa actividad es la que hace al juicio falible, pero es también la que hace del hombre un ser inteligente. En Emilio se fomenta esa actividad precisamente porque «la mayor o menor aptitud para comparar ideas y hallar relaciones, es lo que constituye en los hombres el mayor o menor entendimiento» (*Emilio*, vol. II, pág. 217). El carácter activo y espontáneo del juicio le aproxima a la libertad.

LIBERTAD *(liberté)*
La libertad es un rasgo esencial de la concepción rousseauniana del hombre, y como tal la formula el vicario saboyano en su tercer artículo de fe. Siendo el hombre activo y pasivo, al igual que la capacidad de juzgar, la libertad emana de la dimensión activa. El hombre elige el bien, como juzga lo verdadero; es la capacidad de juicio la causa determinante del conocimiento de la verdad y guía de la libertad. Como dice en el *Emilio*: «El principio de toda acción tiene su asiento en la voluntad de un ser libre y no cabe la posibilidad de ascender más arriba. La palabra que no significa nada no esde libertad, sino de necesidad». (*Emilio*, vol. II, pág. 310.) La vinculación de la libertad a la capacidad de juzgar facilita el paso a una libertad racional, realizadora de la ley, que Emilio adquiere para convertirse en ciudadano y que completa la noción de libertad como autonomía racional del sujeto.

LÍMITES DEL ENTENDIMIENTO *(limites de l'entendement)*
Para Rousseau, la pluralidad de filosofías tiene su origen en la insuficiencia del espíritu humano para demostrar una verdad única como respuesta válida a los problemas filosóficos. Los criterios de tal limitación son ejemplificados por Rousseau: «La experiencia y la observación nos han dado a conocer las leyes del movimiento; estas leyes determinan los efectos sin manifestar las causas, y son insuficientes para explicar el sistema del mundo y los fenómenos celestes» (*Emilio*, vol. II, pág. 301). La pluralidad de filosofías demuestra nuestro desconocimiento de la estructura última del universo y su propósito, pero también acerca del hombre, cuyo principio activo desconocemos, y del que no sabemos si es simple o compuesto. El giro que propone para la filosofía consiste en aprender a aceptar esa ignorancia acerca de la esencia de Dios, de la materia y del propio hombre, para atenerse estrictamente a las cuestiones que importan a nuestra acción, y en la medida en que son racionalmente solubles; o, dicho con sus palabras, «marcar un límite a mis investigaciones sobre lo que me interesaba de una forma inmediata [...] y a no sentir inquietud ante la duda, sino por las cosas que me importaba saber» (*Emilio*, vol. II, pág. 295). En la medida en que Rousseau no distingue a este respecto entre física y metafísica, carece de modelo de conocimiento para trazar los límites.

PACTO SOCIAL *(pacte ou contrat social)*
Es la base de la sociedad civil y sólo surge cuando el estado de naturaleza no se puede sostener en la mera fuerza de los individuos. A diferencia de otros teóricos, como Hobbes y Pufendorf, Rousseau lo concibe no como un pacto de sumisión a un gobierno, sino como un modo de pactar para preservar la libertad. Es la sumisión de la parte al todo para conservar en él lo esencial. Consiste, como dice en *El contrato social*, en «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (*El contrato social*, pág. 270). Ése es el problema que resuelve el contrato social, en que el asociado entrega sus derechos a la colectividad y, a la vez, «dándose cada uno a todos no se da a nadie» *(loc. cit.)*. Ello permite crear un sujeto colectivo. La gestación del sujeto es la condición de posibilidad de una política legítima. Ese sujeto colectivo es la voluntad general.

PASIÓN *(passion)*
La valoración que Rousseau hace de las pasiones es, en principio, positiva, como puede verse en este fragmento del *Emilio*: «Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación, porque el intentar después destruirlas es una empresa tan vana como ridícula» (*Emilio*, vol. II, pág. 226). En este sentido, las pasiones pueden ser «naturales», o introducidas por nuestro deseo de prevalecer sobre los demás. Las primeras son «instrumentos de nuestra libertad» (*Emilio*, vol. II, pág. 227) porque nos hacen obrar en un sentido autónomo; entre ellas, ocupa un papel central el amor de sí. Cuando intervienen factores externos y nos dejamos llevar por la opinión ajena, surgen el amor propio y las pasiones rencorosas e irascibles; en suma, las pasiones heterónomas que desvían al hombre de su verdadero ser.

PIEDAD *(pitié)*
Es, como el amor de sí, un sentimiento cuyo origen es previo a la moral, pero en el que ésta se fundamenta, así como la sociabilidad misma. El segundo discurso la caracteriza como la «repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente a nuestros semejantes» (DOFDH, pág. 131). De la elaboración que el entendimiento realiza de este sentimiento, en su combinación con el amor de sí, surgen la moralidad y las bases del derecho natural.

RELIGIÓN *(religion)*
Rousseau realiza la crítica de las religiones establecidas sobre la revelación y, a la vez, propugna la necesidad de una «religión natural». En la educación de Emilio, rechaza la enseñanza de la religión en la edad infantil porque los niños no pueden comprender los conceptos implicados y se ven obligados a fingir. En virtud del principio de que nadie puede ser condenado por una ignorancia invencible, concluye que «ningún niño que muera antes de alcanzar el uso de razón será privado de la bienaventuranza eterna» (*Emilio*, vol. II, pág. 283). La religión natural se basa en la propia capacidad intelectual común a todos los hombres, de modo que toma como principio: «Si no hubiesen escuchado más que lo que Dios le dijo al corazón del hombre, sólo habría una religión en la tierra» (*Emilio*, vol. II, pág. 329). La religión natural se basa en la razón y no en la autoridad de unas «verdades reveladas» que colocan el poder en manos de unos pocos mediadores entre Dios y la totalidad de los hombres. Su contenido son las verdades que expone el vicario saboyano.

VOLUNTAD GENERAL *(volonté générale)*
La voluntad general, creada por el pacto, es el verdadero sujeto de la política como la entiende Rousseau, y quizá sea su aportación más decisiva a este ámbito y, a la vez, la más problemática. Al darse todos y cada uno a la totalidad de los asociados, «en el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad» (*El contrato social*, pág. 270). Sólo desde esta perspectiva adquieren justificación las tesis sobre el carácter inalienable de la soberanía, o la posible escisión del individuo entre su voluntad particular y su voluntad cívica general. De la construcción de este sujeto colectivo depende también que la libertad pase a entenderse como obediencia a la ley.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Oeuvres complètes, 5 vols. [ed. dirigida por B. Gagnebin y Marcel Raymond], París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

Oeuvres complètes, París, Chez Houssieaux librairie, MDCCCLIII, Tome Quatrième (versión en la que aparece la correspondencia utilizada y citada en este estudio introductorio).

TRADUCCIONES

Cartas a Sofía [ed. de A. Villar Ezcurra], Madrid, Alianza, 1999.

Confesiones [trad. de L. Oliveras], Barcelona, Planeta, 1993.

Las confesiones [traducción de P. Vances; introducción de J. del Agua], Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

Contrato social [trad. de F. de los Ríos Urruti], Madrid, Espasa Calpe, 1921 (la misma traducción ha sido reeditada, con estudio preliminar de S. Sevilla, en Madrid, Biblioteca Nueva, 2003).

Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres [trad. de M. Armiño], Madrid, Alianza, 1980.

El contrato social [trad. de Consuelo Berges; introducción de A. Rodríguez], Madrid, Aguilar, 1969.

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en *Escritos de combate* [traducción y notas de S. Masó], Madrid, Alfaguara, 1979.

Discurso sobre la economía política [trad. de J. E. Candela], Madrid, Tecnos, 1985.

Discurso sobre las ciencias y las artes, en *Escritos de combate* [traducción y notas de S. Masó], Madrid, Alfaguara, 1979.

Emilio, o De la educación [trad. de M. Armiño], Madrid, Alianza, 1998.

Emilio o la educación [traducción de F. L. Cardona; introducción de A. Cardona y A. González], Barcelona, Bruguera, 1979.

Escritos de combate [trad. de S. Masó], Madrid, Alfaguara, 1980.

Escritos religiosos [introducción y notas de A. Pintor-Ramos], Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.

Julia, o la nueva Eloísa [trad. de P. Ruiz Ortega], Madrid, Akal, 2007.

Meditaciones del paseante solitario [trad. de M. Gras Balaguer], Barcelona, Labor, 1976.

OBRAS SOBRE ROUSSEAU

BERMUDO, J. M., *J. J. Rousseau: la profesión de filósofo*, Barcelona, Montesinos, 1984.

BERNSTEIN, J. A., *Shaftesbury, Rousseau and Kant. An Introduction to the Conflict between Aesthetic and Moral Values in Modern Thought*, Londres y Toronto, Associated Univ. Press, 1980.

BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980 (1.ª ed. alemana, 1961).

BURGELIN, P., *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, 2.ª ed., París, PUF, 1973 (1.ª ed., 1952).

CABALLERO HARRIET, F. J., *Naturaleza y Derecho en J. J. Rousseau*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1986.

CARRACEDO, J. R., *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

CASINI, P., *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

____, *Naturaleza*, Barcelona, Labor, 1977 (1.ª ed. italiana, 1975).

CASSIRER, E., *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces* [ed. de R. R. Aramayo], Madrid, FCE, 2007.

DELLA VOLPE, G., *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, Barcelona, Martínez Roca, 1978 (1.ª ed., 1969).

DERATHE, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2.ª ed., París, Vrin, 1974 (1.ª ed., 1950).

____, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, París, PUF, 1948.

DERRIDA, J., *De la gramatología*, 2.ª ed., México, Siglo XXI, 1978 (1.ª ed. francesa, 1967).

DUCHET, M., *Antropología e historia en el siglo de las luces (Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot)*, México, Siglo XXI, 1975 (1.ª ed. francesa, 1971).

DURKHEM, E., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie* [nota introductoria de G. Davy], París, Libraire Marcel Rivière, 1966 (artículo sobre Rousseau aparecido por primera vez en 1918).

GOLDSCHMIDT, G. A., *Rousseau ou l'esprit de solitude*, París, Phébus, 1978.

GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, París, PUF, 1974.

GOUHIER, H., *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*, París, Vrin, 1983.

———, *Les Méditations métaphysiques de J. J. Rousseau*, París, Vrin, 1970.

GRIMSLEY, R., *La filosofía de Rousseau*, Madrid, Alianza, 1977 (1.ª ed. inglesa, 1973).

GUÉHENNO, J., *Jean-Jacques Rousseau* [trad. de A. Montero], Valencia, IVEI-Edicions de Alfons el Magnànim, 1990.

GUSDORF, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale. IV. Les principes de la pensée au siècle des lumières*, París, Payot, 1962.

HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza Universidad, 1988 (1.ª ed., 1935).

HERNÁNDEZ, J. L., *La ley del corazón: un estudio sobre J. J. Rousseau*, Murcia, SPUM, 1989.

JACQUET, C., *La pensée religieuse de J. J. Rousseau*, Lovaina/Leiden, Brill, 1975.

LAVOCAT, F., *Rousseau*, París, Nathan, 1991.

MASSON, P.-M., *La religion de J. J. Rousseau*, 3 vols., París, Hachette, 1916 (reimpr. Ginebra, Slatkine, 1970).

MOREAU, J., *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977 (1.ª ed. francesa, 1973).

PHILONENKO, A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, 3 vols., París, Vrin, 1984.

PINTOR-RAMOS, A., *Deísmo religioso de Rousseau*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1982.

POLIN, R., *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Rousseau, J. J. R.*, París, Sirey, 1973.

RUBIO CARRACEDO, J., *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, CEC, 1990.

STAROBINSKI, J., *J. J. Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

———, *El ojo vivo*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 2002.

TODOROV, T., *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona, Gedisa, 1987.
VICENS, T., *Conocer Rousseau y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1978.
VÁZQUEZ, L., *Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Síntesis, 2005.
VILLAVERDE, M. J., *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Madrid, Tecnos, 1987.
VV.AA., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.